

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا مائه هفدهم

جلد اول

مذیل بترجمه گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسوی

نگارش
محمّد علی فروغی

بسیاری
کتابفروشی زوار

تهران - خیابان شاه آباد

دیباچه چاپ دوم

بنام خدای بخشنده مهر بان

چند سال پیش برای اشتغال با امری علمی که ضمایم آن نوع در آن
متصور باشد بترجمه رساله کوچکی که معروفترین اثر دکارت فیلسوف
نامی فرانسوی میباشد دست بردم و پس از انجام بر خوردم باینکه این
رساله بکسانیکه از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهره‌ای
نمیدهد پس برای مزید فایده مقدمه‌ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در
اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت باختصار در آن باز نمودم و بچاپ
رسانیدم اینک نسخه آن کتاب نایاب شده و چنین مینماید که تجدید
چاپش روا باشد پس چون دیدم مقدمه‌ای که در سیر حکمت نگاشته‌ام
بسیار خاطر دانش طلبان گردیده تا آنجا که آرزو مند شده‌اند که دنباله
آن نیز برای نمودار ساختن سیر حکمت از زمان دکارت تا کنون نگاشته
شود باین نظر تصرفات و اضافاتی در آن مقدمه بعمل آورده آنرا جلد نخستین
از سیر حکمت در اروپا قرار دادم و ترجمه رساله دکارت را هم چنانکه
بود ضمیمه آن ساختم و امیدوارم بزودی جلد دوم کتاب را نیز مشتمل بر سیر
حکمت در اروپا پس از دکارت بنظر ارباب ذوق برسانم چنانکه به بتوانند
از سراسر تاریخ فلسفه اروپا اجمالا آگاه شوند و از خداوند در این امر
توفیق می‌خواهم.

محمد علی فروغی

تیرماه ۱۳۱۷

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا دکارت

فصل اول

حکمای پیش از سقراط

هرچند هنوز این مسئله حل نشده و شاید هیچگاه بدرستی روشن نشود که تمدن و دانش و حکمت در کدام نقطه روی زمین آغاز کرده است .

آغاز حکمت از مشرق زمین است ولیکن تمدنی که امروز بدستگیری اروپائیان در جهان برتری یافته بی گمان دنباله آنست که یونانیهای قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی و اصول آنرا از ملل باستانی مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان دریافت نموده اند .

هنگامیکه یونانیان در خط علم و هنر افتادند و بنا گذاشتند که آنرا از ملل مشرق فراگیرند آن اقوام از دیرگانی در راه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده و مراحل مهم پیموده بودند ولیکن قوم براسعداد یونان جمله و ماحصل آن معلومات را گرفتند و در قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات عمیق نیز بر آن افزوده بهمه رشته ذوقیات و معقولات صورنی چنان بدیع دادند که اقوام دیگر خاصه مردم اروپا و آسیای غربی بنوشه چین خرمن آنها گردیده و از آن حشمه زلال بهره بردند .

ظهور حکمت در یونان جشن یونانیان در امور علمی و عقلی و ذوقی، بدرسنی از دوهزار و ناصد سال پیش از این آغاز کرده و در همه انواع بروزات ذهن و طبع انسانی آثار زیبای گرانبها بیادگار گذاشته است، لکن در اینجا تنها به معقولات میپردازیم و بدوفیات نظر نمیاندازیم چه آن خود

بجتنی جداگانه و داستانی دراز است .

بخست می بینیم یونانسان مانند ملل دیگر باستان درباره زمین و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و آب و هوا و غیر آن تصوراتی دارند که به تقدات دینی آنهاست و مبنی بر این است که موجودات عالم و آثار طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شایسته برستش و برخی درخورد برهیزند . برور زمان در ذهن آن مردم رننه

خداوندی از عین موجودات برداشته شد و برای هر يك رب النوعی فرض کردند که صفات و حالات و خواص و نفسانیات بشر را شدیدتر و قوی تر دارا میباشند و مردمان دنیا بازیچه هوا و هوس آنها هستند و عبادات و آداب دینی برای جلب رأفت و دفع شرایشان است . آن عقاید که در واقع اساطیر است، تا زمانیکه دین مسیح در اروپا عمومیت نیافته بود شیوع داشت و عوام بلکه بسیاری از خواص بمقتضای آنها عملیات دینی و دنیوی و عبادات و معاملات خود را چساری می ساختند و آگاهی بر آنها از منطومه ها و نوشته های شمرء و نویسندگان یونان مخصوصاً او میروس (۱) و هیسپودوس (۲) بخوبی بر میآید .

نمناً چنانکه در میان همه اقوام و ملل همواره اشخاص نکته سنج و نصیحت گو بوده که مردم را از سود و زیان نشان آگاه و بگفته های خردمندان بیدار می ساخته اند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده و بعضی از آنها نامی شده و وضع قوانین و آداب سودمند برای آن قوم نموده اند و گفتگواز هفت خردمند (۳) حکمای هفتگانه بر زبانها بوده که دانشمند ترین مردم خوانده میشدند ولیکن گذشته از آنها بعضی مفکرین نیز پیدا شدند که اعتقاد باریاب انواع طبع حقیقت جوی ایشان را فافع ن ساخته ، کم کم موجودات را عناصر و اسطقات خوانده و جریان امور عالم را با سباب و علل دانستند و بعلم معلول و قواعد و اصول قائل شدند و چنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده اند بسیاری از چیزها بسکدیگر مبتدل میگردند و اختلافاتی که در جهان مشاهده میشود غالباً صوری است بی برده اند باینکه تکثر بسیاری که در عالم نظر میرسد واقعیت ندارد و شماره اشاء حقیقی بسی کمتر از آنست که گمان میرود ، پس بر خورده اند باینکه شاید حقیقت واحدی باشد که اشباء روزگار و احوال آنها تبدلات و تجلیات او باشند و نیز از کشف همین امر که غالباً بنظر میآید که چیزهایی تازه موجود شده اند ولی تازه نبینند و نمایش چیزهای موجود از سابق میباشند ، پی بردند باینکه موجود و معلوم شدن در کار نیست ، نه معدوم موجود و نه موجود معدوم میگردد و کون و فساد همه تغییر و تبدیل است .

از مائه ششم پیش از میلاد در یونان کسانی نام برده میشوند که در پی بیان آثار طبیعت و درک حقیقت عالم آفرینش و در جستجوی وجود (۴) اصیلی بوده اند که تظاهرات او عالم کون و فساد و تغییرات را بیدار میسازد و درباره اورایها و فرضها اظهار میدارند که

(۱) Homère نزدیک هزار سال پیش از میلاد (۲) Hésiode نزدیک نهمصد سال پیش از میلاد .

(۳) Les sept sages در باب اسامی این حکماء روایات مختلف است اشخاص ذیل از آن جمله نام برده شده اند . بیاس Pittacus کلبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon (۴) l'Être

سیر حکمت در اروپا

هر یک بجای خود شایان دقت و شامل پاره از حقیقت است.

از حکمای مائه ششم وینجم چندان نوشته و آثاری باقی مانده
تا بدرستی از نظرشان آگاه شویم، اینقدر میدانیم قدیمترین
دانشمندان یونان تالس ملطی (۱) است که در هندسه و نجوم

حکمای ایونی

تالس ملطی

دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت
کهربا آگاه بوده و رطوبت را ساده‌المواد دانسته یعنی آب را ماده حقیقی موجودات
پنداشته است.

از هم‌شهریان تالس باز دو نفر حکیم نامبرده میشوند که اولی آنکسیمندروس (۲)

شاگرد تالس و معتقد بوده است بر اینکه اصل موجودات چیزی

است غیر متعین و غیر متشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و

انکسیمندروس

جاوید و جامع اضداد خشکی و تری و گرمی و سردی و هرگاه اضداد از یکدیگر جدا
میشوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی میدهد و چون باز بهم مجتمع میشوند مرکب و
کمون و در واقع رجوع باصل میشود و از آن ماده غیر متشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر
ساخته میشود خاک سرد و آتش گرم و آب متعادل سردی و هوا متعادل گرمی و هیئت عالم
از این چهار عنصر ساخته شده که برترسب روی هم جا گرفته اند.

حکیم دیگر که شاگرد اوست آنکسیمانوس (۳) نام دارد و

هوا را ماده‌المواد میداند و فضا و بنسبت آنرا موجود عناصر

انکسیمانوس

دیگر می‌ندارد.

یکی از بزرگان حکمای باستان هرقلیطوس (۴) از اهل افسوس (۵) است که

مردی بلند پایه و با مناعت و متین بوده، از قرار مذکور با دارای بزرگ هخامنشی مکاتبه

داشته و شاه‌شاه ایران او را بدربار خود خوانده دانشمند گوشه

نشینی را برهمانمی پادشاه برگزیده است. عقاید و افکار

هرقلیطوس

مردمان و رفتار و کردار آنان را دیده حفاتر مینگریست، از سخنانش کلماتی چند منقول

است که عمیق و پرمعنی می‌نماید، لیکن معروف به نیرنگی و ابهام بوده و فهم آنها را دشوار

می‌یافته اند آنچه از حکمت او معلوم شده این است که آتش را اصل و مبدأ بخواند و

آنرا مظهر کامل تبدیل و بیماریراری میداند. وجود را بر جا قائل نمیشد و عالم را برودی

تشبیه میکند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست و نبات و بقا را منکر است

و میگوید هرچه را بنگری یک اعتبار هست و یک اعتبار نیست. نسبت به هیچ چیز بعنوان

گفت می‌باشد باید گفت میشود و شدن (۶) نتیجه کتمکش اضداد است و باین سبب جنگ

(۱) Thalès de Milet و او نیز حکمای سبعة شمرده است.

(۲) Anaximandre (۳) Anaximène (۴) Héraclite (۵) Ephère از شهرهای

یونانی آسیای صغیر (۶) Le Devenir (کون) در مقابل l'Être (وجود)

در عالم ضروری است و همواره کشمکش اجزاء عالم را با هم سازش و توافق میدهد و اضداد برای یکدیگر لازمند ولی باید در حال اعتدال و تناسب بمانند و همینکه یکی از حد اعتدال بیرون شد عدل عالم او را بمقام خود برمیگرداند. زندگی بکی مرک دیگر است و عدم این مایه وجود آن است و نیک و بد و مرک و زندگی و هستی و نیستی در واقع یکی است و خواص اشیاء و اختلافات آنها نسبی و اعتباری است چنانکه آب دریا در مذاق ماهی خوب است و در مذاق انسان بد و حقیقت واحد است و کائنات از عنصر خشک و گرم ناشی هستند و باز بهمان عنصر برمیگردند و راه نشیب و فراز می بینند. در راه نشیب آتش مبدل بخاک و آب میشود و خاک در راه فراز به آب و آتش منتهی میگردد ظاهر کثرت است و باطن وحدت و روح انسان نیز شراره از آتش علوی است و پس از مرک رجعت باصل مینماید.

هرقلیطوس چون بی قراری و بی ثباتی را اصل هر چیز دانسته و فلسفه اش بر این پایه بوده و در ناپایداری امور اصرار و از مردم کناره جوئی داشته و دنیا را بچیزی نمی گرفته است و او را از زمره بدبینان (۱) می شمرد و حکیم گریان می خوانند (اواخر مائه ششم و اوایل مائه پنجم قبل از میلاد)

دانشمندانی که تا کنون نام برده ایم در نزد اروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند، زیرا که همه از مردم ایونی (۲) بوده اند.

نامی نرین حکمای باستان فیثاغورس (۳) است درباره او تصریح کرده اند که بمصر و ایران و هندوستان مسافرت کرده و از دانشمندان آن کشورها بهره برده است.

در اواخر مائه ششم یونان برگشت و گروهی پیرو او شدند و

انجمنی سری تشکیل داد که هم دینی و اخلاقی و سیاسی بود.

فیثاغوریان

بدرستی نمیدانم عقاید و فلسفه آن گروه همه از خود فیثاغورس است یا فکر مریدان نیز در

آن دخیل بوده است، در هر حال پیروان او مذهب تناسخ داشتند و خوردن جانوران را روا

نمیدانستند و از این رو وجهات دیگر فیثاغورس بحکمای هند شباهت و تمایل دارد.

(۱) Pessimiste (۲) کشوری که ما او را یونان میگوئیم و در انتهای جنوبی شبه جزیره بالکان واقع است اصلش هلاس Hellas بود و اهل آن دیار خود را Helléne می نامیده اند و ایونی Ionie اسم قسمتی از سواحل آسیای صغیر است که جماعتی از هلن آنجا اقامت داشتند و چون ایونی در آسیا واقع و مشرق زمینی ها ابتدای برخوردشان بمردم هلن با آن جماعت بوده کلیه مردم هلن را متناسب به ایونی نموده هلاس را یونان و مردمش را یونانی خوانده اند چنانکه رومیان هم بهین طریق یونانیها را بمناسبت اسم يك طایفه از آنها که بایشان نزدیکتر بوده گریک Grecs گفته اند و امروز اروپائیان یونان را بهین اسم میخوانند.

(۳) Pythagore معاصر کوروش و داریوش هخامنشی.

اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر باو منسوب است.

کلیه در فلسفه فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته و او عدد را اصل وجود پنداشته و همه امور را نتیجه ترکیب اعداد و نسبت های آنها دانسته است. چون باین نکته برخورد کرده است که ترکیب صوتها در تولید نغمات تابع تناسبات عددی میباشد موسیقی را نیز مانند هندسه و نجوم از رشته های علوم ریاضی و کلیه نظام و عالم را تابع عدد می شمارد و هر وجودی را مادی باشد یا معنوی بایکی از اعداد مطابق می داند مختصر عدد را حقیقت اشياء و واحد را حقیقت عدد می خواند. تضاد واحد و کثیر و زوج و فرد را منشأ همه اختلافات می پندارد. اما واحد مطلق را از زوجیت و فردیت و وحدت و کثرت بری می داند.

پیروان فیثاغورس در باب هیئت عالم رأی مخصوصی دارند بکرویت زمین بی برده ولی یک کانون آتش ناپیدا قائلند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است و زمین و خورشید و ماه و سیارات (عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل) و ثوابت گرد آن می چرخند و چون ده را عدد جامع کامل میدانستند معتقد بوجود یک کره زمین نهمینی (۱) نیز بودند تا عدد کرات ده باشد و موجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند و چنین فرض میکردند که فاصله های کرات از یکدیگر به نسبت فاصله های اعدادی است که نغمات آوازها را می سازد و گردش آنها نیز نغمه ساز میکند که روح عالم است و آنرا گوش مردم بواسطه عادت می ساعدند استعداد درک نینماید و همچنانکه اجسام هر یک عددی هستند ارواح نیز اعدادند و جزئی از روح جهان و اخگری از آتش علوی و برقی از فکر الهی میباشد چویند و نمردنی هستند جز اینکه در سیر خود بر حسب چگونگی زندگانی تن از درجه خویش پست تر یا بالاتر میروند یا بجای خود میمانند.

حکمت فیثاغورس از چند رو قابل توجه است یکی اینکه حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبت های عددی که امری فرضی و عقلی است قائل شده به آن اهمیت داده. دیگر اینکه کروییت زمین را معلوم کرده و مزیت مرکز و ساکن بودن را از آن برداشته است و هر چند این رأی تا مدتی نزد حکما طرف اعتنا نبود و مرض فیثاغورس در باب هیئت عالم درست یا غلط موافقت نداشت معینا نمی توان آنرا در کشف هیئت جدید بی تاثیر دانست (۲)

(۱) Antichtone یعنی مقابل زمین یا قرین زمین
(۲) ظاهراً لفظ فیثا. و ف از مخترعات فیثاغورس است باین معنی که در یونانی حکیم یعنی هر چند فیثاغورس وحدت و اسوایی گفتند. فیثاغورس گشت ماه و ذلیقات آن نداریم که خردمند هر چه شرح در بیان چون خواهان حکمت هستیم باید ما را فیلسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلسوف شده و فلسفه Philosophie از آن مشتق گردیده است

فصل اول

درمائه پنجم پیش از میلاد یونانیها در علم وحکمت وهنرو ذوقیات پیشرفتهای مهم نمودند. گذشته از پنهائی که پروان فیثاغورس بر ریاضیات یعنی حساب وهندسه وهیئت و موسیقی دادند در علم وعمل طب نیز مشاهده میکنیم که ترقیات عمده دست داده چنانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط (۱) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر دراز دست).

در فلسفه از اشخاص نمایان آن زمان یکی انبازقلس (۲) است که عالم را ترکیبی از عناصر چهارگانه آب و باد و خاک و آتش میدانند و جمع وتفريق عناصر را که مایه کون و فساد عالم است نتیجه مهر و کین میخوانند و این دو مؤثر بنوبه خود غالب و منلوب میشوند و هرگاه مهر غلبه دار جمعیت بر بریشانی فائق است و چون کین چیره میشود تفرقه شدت مییابد و دوره که ما در آن هستیم دوره غلبه کین و بریشانی است و دنیا و زندگانی آن زندان روح و کیفر گناهان اوست.

انبازقلس داعیههای بزرگ درسر داشته و خود را سزاوار پرستش مردم میدانسته است و گفته اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از بادشاهی که برای او میسر بود گذشته وجاه و منزلی بالاتر از آن درانظار حاصل نموده است.

یکی دیگر از بلندقدترین حکمای آن دوره ذیمقراطیس (۳) است که در جمیع رشتههای حقایق غور کرده در آفاق و انفس سیر کامل بعمل آورده و آثار بسیار از خود

گذاشته لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده است. ازجهه تبهر ذیمقراطیس در علوم او را درمائه پنجم دارای همان مقام دانسته اند که ارسطو درمائه چهارم داشت و شیرین زبانی را نظیر افلاطون گفته اند و برخلاف هرقلیطوس طبعاً خوش بین (۴) و شاد بوده وحکیم خندان نسامیده میشده است. باری آن دانشمند جهان و همه اجسام را مرکب از ذرات بسیار کوچک بشمار دارای ابعاد ولیکن تجزیه ناپذیر (۵) میدانند و معتقد است که ذرات همه یکجنس اند و تفاوت آنها وتنوع اجسام همانا از اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنها نسبت یکدیگر است. وجود ذرات ابدی است و بیک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرك هستند این ذرات در جهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش آنها در خلاء است و بنابراین سراسر جهان از خلاء و ملاء صورت گرفته است. ارواح و ادباب انواع نیز از ذرات مرکب اند ولیکن ذرات آنها کوچک تر و بر حرکت تر از ذرات اجسام میباشد.

ذیمقراطیس بیخت و اتفاق فاعل نیست و همه امور را علت و معلول یکدیگر و وقوع

Démocrite (۳) Empédocle (۲) Hippocrate (۱)
Atome (۵) Optimiste (۴)

آنها را ضروری و جبری میدانند. بعقیده او منشأ ادراکات حس است و حس ناشی از آنست که از اشیاء و اجسام چیزهایی صادر شده و در فضا سیر نموده باعضاء حساسه انسان میرسند و آنها را متأثر و متحس میسازند.

دیگر از حکمای آن عصر انکساغورس (۱) است و رأی او درباره اجسام و جهان با حکمای سابق الذکر فرق عمده دارد از اینرو که او قائل نیست باینکه همه چیز از يك ماده یا عنصر ساخته شده و حرکات و تبدلات آنها ذاتی باشند و معتقد است

انکساغورس

بر اینکه هر چیزی تخمه دارد و تخمه همه اشیاء در همه اشیاء موجود است جز اینکه در هر جنس تخمه مخصوص آن جنس بر تخمه های دیگر غلبه و بروز دارد دارد و تخمه های دیگر در حال کموندن مثلاً چون يك قطعه استخوان بنظر آوریم مساده گوشت و پوست و رگ و پی و همه چیزهای دیگر در او هست جز اینکه ماده استخوانی در او غالب است و باین جهت است که از يك چیز چیز دیگر تولید می شود مثلاً نان که انسان می خورد و در بدن مبدل بنخون و بلغم و چربی و گوشت و غیر آنها می گردد سبب آنست که تخمه همه آن چیزها در او هست بنابراین کون و فساد یا مرگ و ولادت فقط عبارتست از جدائی اجزاء از یکدیگر و در آغاز امر همه تخمه ها و مواد مختلفه درهم آمیخته بوده و تمایز نداشته اند عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده و بنظم و ترتیب در آورده و بگردش انداخته و مصدر این بروزات شده و این عمل هنوز جاری و برقرار است (۲)

هر چند رأی انکساغورس در ترکیب اشیاء از تخمه های متنوع نامتناهی خالی از غرابی نیست ولیکن بدیع تر از آن قول اوست باینکه ناظم امور عالم عقل است و ظاهراً این دانشمند نخستین کسی است که چنین رأی اظهار داشته است.

از حکمائی که تا کنون نام برده ایم و همه درمائه پنجم و ششم پیش از میلاد مسیح میزیسته اند فیثاغورس و پیروان او ریاضیان (۳) خوانده میشوند و دیگران طبیعیان (۴) یا مادبان (۵) زیرا که با اختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر بعالم طبیعت دارند و بوجهی از وجود ماده و جسم را اصل و حقیقت اشیاء میدانند و در پی توجیه و کشف جگونگی آثار طبیعت و تظاهرات آن میباشند و در هر حال همه متوجه هستند باینکه عالم در تغیر و تبدل است و این معنی را دنبال میکند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات در او واقع میشود چیست و بچه کیفیت است عبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است حتی اینکه بکی از آنان یعنی هرقلیطوس چنان مسغرق عالم بی قراری و تغیر گردیده که وجود را نفی

(۱) Anaxagore (۲) ارسطو در بیان فلسفه انکساغورس اجزاء موجودات را Homéoméries خوانده است ، یعنی اجزاء مشابه
(۳) Mathématiciens (۴) Physiciens (۵) Matérialistès یا Hylozoïstes

فصل اول

کرده و حرکت و تبدل را اصل و حقیقت عالم پنداشته است .
ولیکن درمائه پنجم دانشمندی هم بوده اند که نظرشان از عالم صوری و ظاهری تجاوز کرده و محسوسات را بی اعتبار دانسته و در توجیه و تحقیق مسائل معقولات رایجتر مدخلیت داده اند و بتوجید نزدیکتر شده اند . مقدم همهٔ آنسان **کسینوفانوس** کسینوفانوس نام دارد که در اواخر مائه ششم و اوایل مائه پنجم می زیسته و او کاملاً موحد است و همگنان خود را که قائل بخداوندان چندند و دربارهٔ آنها صفات و حالات بشری فرض می کنند استهزاء کرده و پند میدهد که خدای یگانه را بیرستید و او را از آلاشهای بشری و نفسانیت و جسمانیت و توالت و تغیر و تبدل و مساند آن پاک بدانید چه او ازلی وابدی و بی تغیر است همه بینش است و همه دانش ساکن است و بی نیاز از حرکت و جهان را تنها بفوه دانش خود میگرداند و آنچه شما دربارهٔ او میپندارید قیاس بنفس است و اگر اسب و گوسفند همچنین استدلال می کردند خداوند را بشکل خود فرض می نمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمی شود و انسان از خساک آمده و دوباره بخاک برمی گردد و وجودی ناچیز و زبون است .

شاگرد کسینوفانوس یکی از معتبرترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام دارد و برخلاف هرقلیطوس بوجود معتقد است و تغیر و تبدل و حرکت را بکلی خطا و غیر واقع می پندارد و معتقد بسکون و دوام و ثبات است . می گوید وجود نه آغاز دارد نه انجام چه اگر آغاز میداشت ناچار باید فرض کنیم یا از وجود برآمده یا از عدم اگر از وجود برآمده پس زادهٔ خود است و حادث نیست اگر بگوئید از عدم ناشی شده عقل از قبول آن امتناع دارد و هم چنین انجام یعنی مرک و فنا و تغیر و تبدل ندارد زیرا انتقال از وجود یا بوجود است یا بعدم اگر بوجود است پس تغیر و تکرار و نا بسود هم نشده است انتقال بعدم را هم عقل از قبولش عاجز است و نیز برای وجود حرکت قائل نیست زیرا حرکت ناچار در مکان بسابد واقع شود و مکان یا وجود است یا عدم اگر وجود است پس حرکت وجود در او حرکت در خود است یعنی سکون است و اگر عدم است حرکت ممکن نیست چه حرکت در مکان بابد بشود و نیز برخلاف انکساغورس و ذیقراطیس قائل بخلاء نیست و وجود را واحد پیوسته میدانند یعنی یک پارچه و بدون اجزا چه اگر اجزا داشته باشد میان آن اجزا خلاء باشد خلاء وجود است یا عدم اگر وجود است پس اجزا از یکدیگر جدا نیستند و وجود پیوسته است و اگر عدم است چگونه میتواند میان اجزا جدائی بیندازد پس وجود بکی است و پیوسته و نامحدود ازلی و ابدی و بی تغیر و ساکن و پایدار و قائم بخود و این عقیده برای انسان از تنقل حاصل میشود و شغفس خردمند جز بوجود واحد

که کل وجود و وجود کل است قائل نتواند شد. و بحسوسات نباید اعتماد کرد که انسان را بخطا میاندازند و درباره وجود آنچه غیر از وحدت و سکون بنظر آید کمان و پندار و عاری از حقیقت است زیرا قول بوجود متکثر و متغیر و متحرک ناچار منجر بتناقض می گردد و عقل از قبول تناقض ممتنع است.

از آنچه گفتیم برمیآید که برمانیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را کافی دانسته است. بی اینکه آنرا مبنی بر تجربیات و مشاهدات نماید (۱) و در استدلال عقلی هم شیوه احتجاج لفظی و جدل را پسندیده است و این شیوه را زینسون (۲) بنا کرد او بزینون

بکمال رسانیده و احتجاجات جدلی او معروف است از جمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است میگوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال از یک نقطه به نقطه دیگر پس هرگاه میان آن دو نقطه خطی فرض کنیم البته میتوان آنرا نیمه کرد آن نیمه را میتوان نصف نمود و همچنین در این تنصیف هر قدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی میماند میتوان نصف کرد و نهایت ندارد پس آن خط اجزاء بشمار دارد و جسم متحرک از همه آن اجزاء باید گذر کند و گذر کردن از اجزای بشمار مدت نامتناهی لازم دارد بنابراین این جسم هیچگاه بتقطعه مقصود نمیرسد پس عقلانیت شده که حرکت باطل است و این استدلال را باین ترتیب نیز بیان کرده است.

که اخیلِس (۳) که چابک ترین مردم است هرگاه در دنبال سنگ پست که یکی از کندروترین جانوران است برود بقاعده عقلی هرگز نباید باو برسد زیرا در مدتی که اخیلِس مقداری راه طی نموده سنگ پست مسافتی نیز پیوده است و اخیلِس باید آن مسافت را هم بپیماید.

اما آنچه در ظاهر دیده میشود حقیقت خلاف اینست و چون این کیفیت بحکم عقل ضروری است پس ناچار باید بگوئیم آنچه در ظاهر دیده میشود حقیقت ندارد و حرکت باطل است و نیزه میگوید هرگاه تبری از کمان برتاب میکنیم بر حسب ظاهر روان میشود اما در واقع ساکن است زیرا در هر آن که آنرا بنظر بگیریم قسمی از فضا بامکان را شاغل است و شاغل بودن مکان جز سکون چیزی نیست و در آن نمیتوان تیر را غیر شاغل مکان فرض کرد پس هیچگاه نمیتوان آنرا در حرکت دانست.

کسینوفانوس و برمانیدس و زینون و اتباع ایشان را اروپائیان حکمای النات (۴)

(۱) اروپائیان این شیوه را *Rationalisme* میگویند یعنی حکمت عقلی در مقابل *Empirisme* یعنی حکمت مبنی بر تجربه مشاهده (۲) *Zenon* (۳) *Achilles* در افسانه های یونانی بشجاعت و سرعت سیر معروف است نویسندگان مشرق که او را نمی شناختند و از داستان او آگاه نبودند بمناسبت سرعت سیری که باو نسبت داده شد او را اسب پنداشتند. (۴) *E-leates*

میگویند چه از مهاجرین یونانی الیا که در جزیره ایالیا واقع است بوده اند و آنها را اهل عقل باید گفت و شیوه ایشان چنانکه گفتیم بحسن عقل و استدلال عقلی گفته میشود در مقابل مشاهده و تجربه که شیوه اهل حس است.

حکمای الثالث

در اواخر مائه پنجم جماعتی هم از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی حقیقت را در دماغ نداشتند بلکه آموزگاری فنون را برعهده گرفته بودند و خویش را در فن جدل و مناظره ماهر میساختند تا در

سوفسطائیان

هر نام خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند. این جماعت طبعاً تتبع و تبعید و تجرد فنون شتی که لازمه معلمی بود سوفیست (۱) معروف شدند. مشهور و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه به وسیله متشبه بودند اما در حقیقت آنها سوفسطائی میگوئیم علم شد برای کسانی که بعد میپردازند و از این سلسله (۲) نامیده شده است افلاطون و ارسطو در تقبیح سوفسطائیان ورد است. آنان بسیار کوشیده اند ولیکن در میان اشخاصیکه باین عنوان شناخته شده اند دانشمند نیز بوده اند از جمله یکی افرو دیفوس (۳) است و او از حکمای بدین نوع یعنی بهره انسان را در دنیا درد ورنج و مصائب و بلیات یافته بود و چاره آن را شکیبائی و استقامت و بردباری و فضیلت متانت اخلاقی میدانست. دیگری گورگیاس (۴) نام دارد که با استدلالاتی شبیه بمباحثات زینون و برمانیدیس مدعی بود که وجود موجود نیست و نمونه آن این است: کسی نمیتواند منکر شود که عدم عدم است (یا بعبارت دیگر لاوجود لاوجود است) ولیکن همیشه این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده ایم باین که عدم موجود است پس یکجا تصدیق داریم که وجود موجود است و جای دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنابراین محقق میشود که میان وجود و عدم (لاوجود) فرقی نیست پس وجود نیست.

گورگیاس بهمین قسم مغالطات و دوقضیه دیگر را هم مدعی بود یکی اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی بشخص دیگر قابل اضافه نخواهد بود.

معنبرترین حکمای سوفسطائی پروتاگورس (۵) است که بسبب تبجر و حس بیانی که داشت جوانان طالب بصحبتش بودند و بلند مرتبه اش میدانستند ولیکن چون نسبت بعقاید مذهبی عامه ایان پاسخ اظهار نمیکرد عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند. عبارتی که در حکمت از او بیادگاد مانده است که «میزان همه چیز انسان است» و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست چه انسان برای

Gorgias (۱) Piodicos (۳) Sophisme (۲) Sophiste (۱)
Protgoras (۵)

ادراك امور جز حواس خود وسیله ندارد زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدرکات حسیه است و ادراك حواس هم در اشخاصی مختلف میباشد پس چاره نیست جز اینکه هر کس هر چه را حس میکند معتبر بداند، در عین اینکه میدانند که دیگران همانرا قسم دیگر درك میکنند و اموری هم که بحس درمیآید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحول میباشند اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسانرا میزان همه امور بدانیم و يك جامع‌عقد باشیم که آنچه درك میکنیم حقیقت نیست یعنی حقیقتی قائل نباشیم.

این بود سیر حکمت در یونان از زمان باستان تا اواخر مائه پنجم پیش از میلاد. چنانکه ملاحظه میفرمائید در ظرف دویست و پنجاه سال که از زمان نالس تا این هنگام میگذرد در یونان مردمان فوق‌العاده در حکمت و معرفت ظهور نمودند ولیکن از ایشان آثار کتبی بسیار کم باقی مانده و تقریباً آنچه از افکارشان میدانیم بنقل مورخان است مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است. بعقاید قدما اشاره میکرده است ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی بمقاصد آن بزرگان پی ببریم و بعلاوه سقراط و پیروان او در کسب معرفت بسادگی نازه گسترده‌اند و با استفاده پیشینیان حکمت را متقلب ساخته‌اند و اینک بشرح این معنی میپردازیم.

فصل دوم

سقراط و افلاطون و ارسطو

۱ - سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما و فلاسفه یونان درمائه ششم و پنجم پیش از میلاد نمودیم روشن می شود که در اواخر مائه پنجم، در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت و معرفت میکردند تشویش و نشتت بسیار دست داده و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را بریشان و عقاید رامترزلزل ساخته بود و بهمین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز رو بسستی گذاشته و مفاسد بزرگ از آن بروز میکرد.

در این هنگام سقراط ظهور نمود و آواز بعضی جهان بسوفسطائیان نهباهت داشت و معاصرین اکثر مبان او و آن جماعت فرق نمی گذاشتند ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت شموه تازه بدست داد و آن شیوه را شاگرد او افلاطون و شاگرد افلاطون ارسطو دنبال و تکمیل کردند و حکمت را باوج ترقی رسانیدند و از اینرو سقراط امام حکماء و اسناد فلاسفه است و چون در راه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سپرده است از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز بشمار میرود (معاصر اردشیر دراز دست و داریوش دوم).

در ترجمه احوال سقراط وارد می شویم کسانی که کتاب ما را موسوم به « حکمت

سقراط » خوانده اند باندازه لزوم از آن داستان شگفت و تعلیمات

آن بزرگوار آگاه شده و برخوردند باین که اوجنه پیغمبری

مقام سقراط

دارد و وظیفه خود را متنبه ساختن مردم بجهل خویش و توجه بلزوم معرفت نفس و مزین بودن آن بمضائل و کمالات قرار داده ولیکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار ننموده بلکه همواره اقرار و اصرار ببنادانی خویش داشته است.

کفته اند سقراط طلسمه را از آسمان بزمین آورد یعنی ادعای معرفت را کوچک کرده جویندگان رامنبه ساخت که از آسمان فرود آیند یعنی بلند پروازی رارها نموده.

بخود باید فرو رفت و تکلیف زندگایی را باید فهمید و نیز گفته اند
شیوه سقراط شیوه سقراط دست دست انداختن و استهزاء (۱) بود. اگر
 در مکالمه اوتوفرون و مکالمه الکبیداس از وسائل افلاطون که مابفارسی در آورده ایم نظر
 شود دیده خواهد شد که سقراط چگونه حریف را دست انداخته و بالاخره او را مستاصل و
 مجبور میساخت که اقرار بنادانی خود نماید. اما آنچه استهزای سقراطی نامیده اند در
 واقع طریقه بود که برای اثبات سهو و خطا (۲) و رفع شبهه از اذهان داشت بوسیله
 سؤال و جواب و مجادله (۳) و پس از آن که خطای مخاطب را ظاهر میکرد باز بهمان
 ترتیب مکالمه و سؤال و جواب را دنبال کرده بکشف حقیقت میکوشید و این قسمت دوم
 تعلیمات سقراط را مامائی (۴) نامیده اند زیرا که او میگفت دانشی ندارم و تعلیم نمیکنم
 من مانند مادر من مامائی (۵) دارم او کودکان را در زادن مدد می کرد و من نفوس را باری
 میکنم که زاده شوند یعنی بخود آیند و راه کسب و معرفت را بیابند و بر راستی در این فن ماهر
 بود و مصاحبان خود را متقلب مینمود و کسانی که او را وجودی خطرناک شمرده در هلاکتش
 پافشارند قدرت و تأثیر نفس او را درست دریافته بودند.

تعلیمات اخلاقی سقراط تنها موعظه و نصیحت نبود و برای نیکوکاری و درست کرداری
 مبنای علمی و عقلی می جست. بدعقلی را از اشتباه و نادانی می دانست و می گفت: مردمان از
 روی علم و عمد دنبال شرنیروند و اگر خیر و نیکی را تشخیص دهند البته آنرا اخبار
 میکنند پس باید در تشخیص خیر کوشید مثلا باید دید شجاعت
 چیست عدالت کدام است پرهیزکاری یعنی چه و راه تشخیص این
 امور آنست که آنها را بدرستی تعریف کنیم. این است که یافتن
مبنای تعلیمات اخلاقی سقراط

تعریف (۶) صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت را دارد و همین امر است که افلاطون و
 مخصوصا ارسطو دنبال آنرا گرفته برای یافتن تعریف (حد) به تشخیص نوع و جنس و فلسفی
 یعنی کلیات پی برده و گفتگوی تصور و تصدیق و برهان و قیاس بیان آورده و علم منطق را
 وضع نموده اند و بنابراین هر چند واضح منطق ارسطوست نظر بیانی که کردیم فضیلت
 با سقراط است که راه باز نموده است.

سقراط برای رسیدن بتعریف صحیح شیوه استقراء (۷) بکار می برد یعنی در هر باب
 شواهد و امثال از امور جاری عادی می آورد و آنها را مورد تحقیق مطالعه قرار میدهد و
 از این جزئیات تدریجا بکلیات میرسد و پس از دریافت قاعده کلیه آنها را بر موارد خاص تطبیق
 مینمود و برای تعیین تکلیف خصوصی اشخاص نتیجه میگرفت و
 بنابراین می توان گفت پس از استقراء شیوه استنتاج و قیاس و
 قیاس (۸) نیز میرفت و در هر صورت مسلم است که رشته استدلال
فلسفه کلیات عقلی

(۱) Ironie (۲) Réfutation (۳) Dialectique (۴) Maïeutique (۵) مادر سقراط ماما بوده است (۶) Définition (۷) Induction (۸) Dédaction

مبتنی بر تصورات کلی را سقراط بدست افلاطون و ارسطو داده و از اینرو او را مؤسس فلسفه مبتنی بر کلیات عقلی (۱) شمرده اند که مدار علم و حکمت بوده است.

اما عقاید سقراط را در اصول مسائل مهم فلسفی بدرستی نمی توان باز نمود چه او هرگز اظهار علم قطعی نیکرد و علاوه تعلیمات خود را نمی نوشت و بنا بر این جز آنچه

پیروان او و بالاخص گزنوفون (۲) و افلاطون و ارسطو نقل کرده اند مأخذی برای پی بردن به تعلیمات او نداریم. مهمترین مأخذ افلاطون است اما او هرچه از قول سقراط نقل کرده است و

اصول اخلاقی

سقراط

بدرستی نمی توان عقاید استاد و شاگرد را یکدیگر جدا نمود. آنچه تقریباً یقین می توان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاق بوده و بنیاد تعلیمات او اینکه انسان جوایز خوشی و سعادت است و جز این تکلیفی ندارد اما خوشی باستیقای لذات و شهوات بدست نمی آید بلکه بوسیله جلوگیری از خواهشهای نفسانی بهتر میسر میگردد و سعادت افراد در ضمن سعادت جماعت است و بنا بر این سعادت هر کس در این است که وظایف خود را نسبت بدیگران انجام دهد و چون نیکوکاری بسته بشخص نیک و بد یعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق جز دانش و حکمت چیزی نیست اما دانش چون در مورد ترس و بی باکی یعنی علم بر اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید ملحوظ شود شجاعت است و چون در رعایت مقضیات نفسانی بکار رود عفت خوانده میشود و هرگاه علم بقواعدی که حاکم بر روابط مردم بر یکدیگر میباشد منظور گردد عدالت است و اگر وظایف انسان نسبت بخالق در نظر گرفته شود دینداری و خداپرستی اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است اراده آزاد نیست یعنی انسان فاعل مختار نتواند بود مگر اینکه پیروی از عقل کند که در آن صورت نیکی و خیر را اخبار مینماید.

وجه اعتقاد بخداوند در نظر سقراط این بود که همچنان که در انسان قوه عاقله هست در عالم نیز چنین قوه موجود است خاصه اینکه می بینیم عالم نظام دارد و بی قاعده و بی ترتیب نیست و هر امری را غایتی است و ذات باری خود غایت وجود عالم است پس نمیتوان مدار امور عالم را بر تصادف و

خدا شناسی

اتفاق فرض نمود و چون عالم به نظام است امور دنیا قواعد طبیعی دارد که قوانین موضوع بشری باید آنها را رعایت کند باین سبب سقراط در سیاست معتقد بقهر و زور نیست و با مردم مدارا و افناع افکار را لازم میدانند بعبارت دیگر سیاست را نیز مبتنی بر حکمت مینماید.

سیاست

۴- افلاطون

ولادت افلاطون در سنه ۴۲۷ پیش از میلاد عمرش نزدیک به هشتاد، نسبش عالی و

بزرگ زاده بود، در حدود هیجده سالگی بسقراط برخورد و ده سال در خدمت او بسر برده

بعد از شهادت استاد یک چند جهانگردی نموده سپس بتعلیم
 مختصر ترجمه
 حکمت پرداخت. دوره افاضه اش را جمع به نیمه اول مائه چهارم
 حال است (معاصر داریوش دوم وارد شیر دوم). در بیرون شهر آتن

باغبی داشت و وقف علم و معرفت نمود مریدانش برای درک فیض تعلیم و اشتغال بعلم و حکمت
 آنجا گرد میآمدند و چون آن محل آکادمیا نام داشت فلسفه افلاطون معروف بحکمت
 آکادمی (۱) شده و پیروان آنرا آکادمیان (۲) خواندند و امروز در اروپا مطلق انجمن علمی
 را آکادمی میگویند.

از تعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم آثار کتبی او تقریباً سی رساله است که
 نفیس ترین یادگار حکمت و بلاغت بشمار میرود و شرح و وصف آنها در این مختصر نمیکند
 نمونه از آنرا بترجمه چند رساله از آن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده ایم. همه
 آن رسائل بصورت مکالمه نوشته شده و نظر بر ادات افلاطون نسبت باستاده موارد بکطرف
 مکالمه سقراط است و در بعضی از آنها که محققان اروپا آثار جوانی افلاطون و ابام نزدیک
 بتعلیمات سقراط میدانند بشیوه سقراط واقع میشود یعنی اسناد از طرف مقابل سؤال میکند
 و جواب او را موضوع بحث ساخته بطلان آنرا ظاهر و خطای او را مینماید اما جواب صحیح
 سؤال را بدست نمیدهد و نتیجه اصلی که حاصل میشود کشف نادانی و گمراهی طرف مقابل
 است چنانکه غالباً قصد سقراط هم گرفتن همین نتیجه بوده است ولیکن در بسیاری از
 رسائل دیگر (مثل رساله فیدون) نویسنده یعنی افلاطون بنمودن شبهه مباحثه سقراط اکتفا
 نکرده کم کم آرا و عقاید خود را اظهار میدارد و حکمت افلاطون از مجموع آن رسائل
 باید استخراج شود.

افلاطون با آنکه شعر و صنعتگری را نسبت بحکمت و معرفت خوار می پنداشت خود
 ذوق و قوه شاعری سرشار داشت مقام علمی او نیز مخصوصاً در ریاضیات عالی بوده و
 گفته اند که بر سر درباغ آکادمی نوشته بود هر کس هندسه نمیداند وارد نشود بنا بر این
 افلاطون در حکمت جمع میان طریقه استدلال و عقل و قوه شاعری و تخیل نموده بود با
 آنکه اعراض از دنیا و اخراج از آلائش های آنرا بر حکیم واجب میدادست در امور معاشی
 و سیاسیات نیز تحقیق بسیار میکرد بلکه غایت اصلی حکمت را احسن سیاست میدانست و
 عمل سیاست را تنها در خور حکیم مینمیداشت و مایل بود آرا و عقاید سیاسی خود را بمورد
 عمل بگذارد و برای ایجاد و استقرار عدالت که جز ثمره حکمت نتواند بود مکتوبشده اما
 چون محیط فاسد آتن را لایق نمیدادست که در آنجا بعملیات سیاسی اشتغال ورزد با بعضی
 از حکمرانان زمان در خارج آتن بنا و بنیان گذاشته و نزد آنها مسافرت نمود

ولیکن استمداد آنان هم پیش از آن نبود و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره بحکمت پرداخت .

برای آنکه آنچه از این بعد میخواهیم بگوئیم روشن باشد یادآوری میکنیم که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنگریم برمیآید که رفتار این مشکل شده اند که آسا مشکلات حکما آنچه بر انسان احاطه دارد و آدمی آنرا در می یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر واقع است چرا متغیر است و بریکسان

برقرار نیست؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است پس چرا عقل و ذهن مانگران وحدت است و اگر وحدت حق است چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد؟ آیا محسوسات و مدرکات مامعتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که انسان صاحب نظر شده آنرا طرح کرده و در آن باب هر کسی بر حسب فهم گمانی داشته و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید و افسانه گفته و در خواب تنیده و هنوز رشته این خیالبافی سردراز دارد و بجائی نمیرسد اما با آنکه این معما بحکمت گشوده شده انسان از جستن رازدر نمی تواند دست باز دارد بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت و قابل تعلق خاطر نمیشمارد .

اما افلاطون گویا بکثرتی حکمت و سرور حکما بشمار است چه گذشته از مقامات فضلی و منات اخلاقی و مناعت طبیعی منفکری عمیق است و منکلمی بلیغ و محقق ربانی و نکته سنجی برهانی و باطنیه شور عشق و ذوق سرشار دارد و قوه مغیله اش خلاق معانی است .
مقام افلاطون از سقراط طریق کسب معرفت و شیوه مکالمه و مباحثه آموخته و منوجه حد و رسم و کلیات عقلیه گردیده و بهوالم معنوی و مراتب

اخلاقی و شناخت نفس پی برده به افکار و آراء دانشمندان پیشین از فلاسفه و موفسطائیان نیز مراجعه نموده و مخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس و برمانیدس و انکساغورس بهره کامل برده عقل خود را بحرارت شوق برافروخته و ذوق خویش را بنور عقل هدایت نموده مختصر در مکتب حقایق و بیش ادیب عشق کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت میبرند و ارباب تحقیق استفاده میکنند .

سقراط مباحثات خود را نامور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاخص باخلاق و سیاست منوجه است ولیکن بحقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد و اگرچه نامور طبیعی چندان پرداخته است تا آنکه اندازه مموان گفت علم الهی را او ساخته است

انسان حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند به حقایق و عوارضند

و گذرنده نه اصیل و باقی و علم (۱) بر آنها تعلق نمیگیرد بلکه محل حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق میگیرد عالم معقولات است باین معنی که مثل افلاطونی هر امری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جماد و

چه معنوی مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و غیره ها اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و بحواس درک نمیشود و تنها عقل آنرا در می یابد و آنرا در زبان یونانی بلفظی ادا کرده که معنی آن صورت است و حکمای مامثال (۲) خوانده اند مثلاً میگویند مثال انسان یا انسان فی نفسه (۳) و مثال بزرگی و مثال برابری و مثال دوئی یا مثال یگانگی و مثال شجاعت و مثال عدالت و مثال زیبایی یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و بدرجه کمال و بطور کلی انسانیت است یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی یا دوئی یا شجاعت یا عدالت یا زیبایی است پس افلاطون معتقد است بر اینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن یکی است مطلق و لا یتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی و افرادی که بحس و گمان ما در می آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید بزمان و مکان و فانی اند و فقط پرتوئی از مثل (جمع مثال) خود میباشند و نسبتشان بحقیقت مانند نسبت سایه است بمصاحب سایه و وجودشان بواسطه بهره است (۴) که از مثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها از آن بیشتر باشد بحقیقت نزدیکترند و این رای را بشمیلی بیان کرده که معروف است و آن اینست که دنیا را تشبیه بمغازه ای نموده که تنهابك منفذ دارد و کسانی در آن مغازه از آغاز عمر اسیر و در زنجیرند و روی آنها بسوی بشن مغاره است و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن پرتو انداخته و میان آنها و آتش دیواری است کسانی پشت دیوار کدر میکنند و چیزهایی با خود دارند که بالای دیوار بر آمده و سایه آنها بر بشن مغاره که اسیران رو بسوی آن دارند مافند. اسیران سایه ها را می بینند و گمان بحقیقت میکنند و حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آنرا نمی توانند دریا بند مگر اینکه از زنجیر رهایی یافته از مغاره در آیند. پس آن اسیران مانند مرده دیبا هستند و سایه هایی که سبب روشنائی آتش می بینند مانند چیزهایی است که از برنو خورنمید بر ما پدیدار میشود ولیکن آن چیزها هم مانند سایه ها بسی حقیقت اند و حقیقت مثل است بانسان که انسان تنها بقوه عقل و سلوک مخصوصی آنها را ادراک تواند نمود.

پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس و آن را که عامه درک میکنند مجاز

(۱) مبتدیانرا متوجه میکنیم باینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال میشود گاهی بمعنی دانستن است بطور مطلق (Savoir) و قبی بمعنی مجموعه ای از معلومات مرتبط بیکدیگر است که يك یا چند فن را تشکیل میدهد (Science) و زمانی بمعنی ادراک و حاصل شدن صورت اشیاء در ذهن یا عقل (Connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است (۲) Idée (۳) I'homme ne soi (۴) Participation (۴)

فصل دوم

میدارند و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از مثل باشد و باین بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب آنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست، نه بود است نه نبود بلکه نمود است و نیز دانسته شد که یگانگی کجا و کثرت چراست، ثابت کدام است و متغیر چیست، چه معلومی از معلومات ما معتبر و کدامیک بی اعتبار است.

ضمناً از بیان افلاطون بر میآید که علم و معرفت اسان مراتب دارد آنچه بحسب و هم در میآید علم واقعی نیست حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالاتر نمیروند. همچنین بتفکر پرداختن و قوه تعقل را ورزش دادند بمعرفت حقایق و مثل می‌رسند و ورزش فکر چنانکه سقراط می‌کرد بمجادله و بحث (۱) مبسر میشود و علوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری میکنند اما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام‌تر از معنی متداول آنست و کلیه سلوک حکیم را در طلب معرفت باین اسم میخواند.

حال باید دید انسان از چه راه بوجود مثل و معرفت آنها پی میبرد بعقیده افلاطون علم بمنزل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان بحالت کمون موجود است باین معنی که روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود پدنیای مجازی در عالم مجردات و معقولات بوده و مثل یعنی حقایق را درک نموده چون بعالم کون و فساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بکلی محو و نابود نگردید این است که چون انسان سایه و اشباح یعنی چیزهایی را که از مثل بهره دارند می‌بیند باندک توجهی حقایق را بیاد میآورد پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر (۲) آنست و اگر یکسره نادان بود و مایه علم در او موجود نبود البته حصول علم برای او میسر نمیشد.

با این اندازه شناسائی هنوز علم ما بکمال و سیر سلوک ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را دریافته ایم یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت یک حقیقت که مثال آنها خواندیم در آورده ایم اما مثل را متکثر بافته ایم و باقی مانده است اینکه در یابیم که مثل نیز مراتب دارند و بسیاری از آنها تحت یک حقیقت واقع میشوند و چنانکه در مادیات متلا حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره جزء یک حقیقت کلی تر است که حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیره تحت یک حقیقت واحد فضیلت در میآیند و حقایق زیر دست تابع و متکی بحقایق فرادست میباشند پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم سرانجام بحقیقت واحدی میرسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند و آن خیر با حسن است زیرا که بعقیده افلاطون نبکوئی و زیبایی از هم جدا نبسند و نبکوئی بهیچ حقیقت دیگر سازمند نیست و همه باو

انجام سیر
وسلوك

مراتب مثل

موجهند و قبله همه و غایت کل است. علت وجود انسان حقیقت انسانیت است علت وجود گل حقیقت گل، همچنین علت شجاعت حقیقت شجاعت است و اما علت همه علل نیکوئی است همچنانکه خورشید عالم تاب دنیا را منور میسازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که عالم حقایق را روشن می نماید و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود میشوند حقایق برکت خیر مطلق وجود مییابند که باین بیان پروردگار عالم هم اوست.

حقیقت مطلق خیر است

درک این عالم و حصول این معرفت برای انسان با شراقت که مرتبه کمال علم میباشد. و مرحله سلوک که انسان را باین مقام میرساند عشق است و در باب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد و میگوید روح انسان در عالم مجردات پیمیش از ورود بدنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بی پرده و حجاب دیده است پس در این دنیا چون حس ظاهری و نسبی و مجازی را میبیند از آن زیبایی مطلق که پیش ازین درک نموده یاد میکند غم هجران باو دست میدهد و هوای عشق او را بر میدارد، فریفته جمال میشود و مانند مرغی که در قفس است میخواهد بسوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودائی است که بسر حکیم میزند و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیقه و مولد فرزند و مایه بقای نوع است عشق حقیقی هم روح و عقل را از غیبی رهایی داده مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی بل بمعرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی روحانی است و انسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق و اصل و مشاهده جمال او نایل شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

اشراق و عشق

ابن است که علم و حکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل است از سرچشمه عشق آب میخورد و با آنکه آموزنده شبوه متناهی (استدلال) است سالک طریق اشراقی (ذوق) میباشد و این جمله که بیان کردیم خلاصه و لب تحقیقات اوست و گرنه در هر یک از این مسائل مباحثات طولانی دارد که در اینجا از ورود در آنها باید صرف نظر کنیم.

اثبات وجود بساری بمقیده افلاطون با استدلال مبسر نیست بکشف و شهود است همچنانکه وجود خورشید را جز بمشاهده آن نوان مدلل نمود که آفتاب آمد دلیل آفتاب اما میتوان گفت چون کلیه موجودات متحرکند البته متحرکی دارند و چون همه طالب خیرند پس البته خیر مطلق غایت وجود است.

وجود باری

بیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است که بغفل و دریغ ندارد و بسبب کمال اوست چه هر کاملی زاینده است. و نتیجه اجتماع غنای اوست با فقر ما سوای او که نیستی است اما از پرنو خیر هسی نمایتود.

بیاناتی که افلاطون در باره عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان دارد مبهم است

و چندان محل استفاده نیست. درباره انسان معتقد است که زبده وجود و نخبه عالم امکان میباشد و او خود عالم صغیر است. عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد: سر مقر عقل است، سینه مقر عواطف و همت و اراده است. شکم جای شهوات است. نفس یا روح انسان باقی است و پس از مرگ شاید که بیدن دیگر حلول کند و بهترین بیانی که در باب بقای نفس دارد همانست که در رساله میدان از قول سقراط نقل کرده است.

اما در باب اخلاق افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیک لازم علم به نیکی است و اگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمیگرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت نتیجه علم است و کوشش در نزدیک شدن به عالم ملکوت یعنی آشنا و همدم کردن نفس انسان با مثل و حقایق و تشبیه بذات باری و صفات و کمالات. و هر یک از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی است: فضیلت سر (جنبه عقلی) حکمت است. فضیلت دل (همت و اراده) شجاعت است. فضیلت شکم (قوة شهوانی) خودداری و برهیزکاری و عفت است و چون این فضایل را جمعا ننگریم عدالت میشود و همینکه در آدمی موجود شد خرسندی و سعادت مندی دست میدهد.

افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص و سیاست را بی حکمت باطل میخواند و سیاست و اخلاق را از یک منشاء میندارد و هر دورا برای سعادت نوع بشر واجب میدانند برای سیاست اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است مثلا میگوید

سیاست استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم است. عدالت باید مرعی و امنیت استوار باشد. مجازات واجب است اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار. میان مردم باید سازگاری و محبت باشد نه بغض و عداوت. مزیتی که یونانیان برای خود نسبت بدیگران فاعلند بی مآخذ است و بنابر این اگر از ناچسبایی و بر سرای ضرورت امور زندگانی آنها راه بندگی میگیرند نباید خوار بشمارند و شکنجه و آزار کنند (۱) بهترین دولت ها آنست که بهترین مردم حکومت کنند حاکم حکیم باشد یا حکیم حاکم شود و بر همین قیاس امدار تطبیق فروغ و تشکیلات هبت اجتماعی بر اصول مزبور باز افلاطون امور واقع را پیشنهاد خود نساخته و بتخیلات و نظریات پرداخته است همچنانکه در حکمت جزئیات و اشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده و کلیات را حقیقی پنداشته است در سیاست هم افراد مردم را مسود اعتنا ندانسته

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خود را افضل اقوام میدانستند و همچنانکه عرب مردم دیگر را عجم یعنی کنگ میخواندند یونانیان هم دیگران را بربر barbare می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریباً معنی وحشی است و بنا بر این بنده گرفتن خادجیان را دوامیداشتند و زحمات زندگی خود را بدوش آنها میگذاشتند.

وهیئت اجتماعی را اصل انگاشته است افراد که متکثرند در نظر او هیچند و منظور جماعت است که واحد است و بعقیده اوهیئت اجتماعی وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرف نظر نموده با اشتراك زندگی کنند و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد و همچنانکه هر آدمی سه جزء دارد جماعت نیز سه طبقه است: اول اولیای امور که قوه عاقله اند و در جماعت حکم سر را دارند دوم سباهیان که حافظ و نگهبان و قوه غضبیه و بمنزله سینه اند سوم پیشه‌وران از ارباب صناعت و زراعت که وسیله رفع حوائج مادی و مانند شکم میباشند و همه این طبقات باید برای جمعیت کار کنند و در تحت نظر و اراده دولت که مظهر جماعت است باشند.

این عقاید افلاطون در رساله‌ای بیان کرده که مهم‌ترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف بر رساله سیاست است و اروپائیان آن را امور جمهور (۱) خوانده‌اند اصول حکمت افلاطون در آن رساله مضبوط است اما ظاهر است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده و آن عملیات را عملی ننهاداشته است چنان که در اواخر عمر رساله دیگر موسوم به نوامیس (۲) نوشته و بعمل نزدیکتر شده است از طریق اشتراك عدول کرده و قائل گردیده است باینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد و وظیفه اصلی دولت راتربیت و تعلیم دانسته است.

با وجود همه نقصها و شگفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده می‌شود چنانکه سابقا اظهار داشتیم سرآمد حکما بشمار می‌رود که منرفکرو خیالی است که مایه و منشاء آنرا با افلاطون نتوان نسبت داد سقراط هم اگر مؤسس حکمت خوانده شده باعتبار آنست که افلاطون را پرورش داده و در حقیقت بمنسوان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک نمود و از برکت تربیت آنها ارسطو بعمره آمد و مسعدین خلف دیال این سه نفر افتادند و کاروان حکمت و عرفان را تشکیل دادند (۳).

ارسطو یا ارسطاطالیس

ارسطو در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در اسساکیرا (۴) از بلاد مقدونیه متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود در هیچده سالگی در آتن با کادمی درآمد و با وفات افلاطون یعنی مدت بیست سال از شاگردان او بود در چهل و یک سالگی معلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی بربیت او اهنام و رزید سیمس بآتن برگشته در گردشگاهی بیرون آن شهر موسوم به لوتکایون بعلم برداخت و لوتکایون را فرانسویان لبه (۵) گفته‌اند و از اینرو بعضی اوقات حکمت ارسطو را حکمت لبه میگویند اما بیشتر معروف حکمت مشاء است چه ارسطو تعلیم خود را ضمن گردش افاده میکرد پس بیرون او را

(۱) La République (۲) Les lois (۳) برای تکمیل شناسائی افلاطون و حکمت

او بمقدمه حکمت سقراط (چاپ روم) مراجعه فرمائید (۴) Stagire

(۵) Lycée در فرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم میخوانند

مشائی میگویند و در یونانی این کلمه پریپاتتیکوس (۱) است حوزه ندریس ارسطو تازمان مرگ اسکندر در آتن دایر بود چون آتنیان از آن یادشاه دلنشوش نبودند پس از مرگ او ارسطو نتوانست در آتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد در شصت و سه سالگی در گذشت (۳۲۲).

از ارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همه معلومات آن زمان است بجز ریاضیات اما ظاهراً آن کتب را بقصد اینکه آثار قلم او باشد نوشته و چنین مینماید **مصنفات ارسطو** که غرضش ثبت و یادداشت مطالب بوده است و در باره بعضی از رسائل میتوان معتقد شد که تحریر شاگردان اوست ازقراری که گفته اند از نوشته های ارسطو آنچه در دست ماست آنستکه برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آنکه از افلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است در حال از آنچه در دست است دیده میشود که ارسطو بنوشته های خود آراستگی ادبی نداده و شاعری نکرده است اهل وجد و حال هم نبوده و جز قوه تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل میدانسته از اینرو هم از آغاز با افلاطون اختلاف نظر و مشرب داشت اما برخلاف آنچه بعضی گفته اند از تجلیل و مهرورزی نسبت با استاد چیزی فرو نمیگذاشت و افلاطون در مقام مقایسه شاگردان خود را عقل حوزه علمی میخواند.

روابط ارسطو با افلاطون ابقتدر هست که در تحقیقات خویش ارد و ابطال رأی افلاطون در باب مثل و بعضی امور دیگر خودداری نموده و در این مقام میگوید است افلاطون را دوست دارم اما بحقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم (۳).

ارسطو بزرگترین محقق و منبجرتترین حکماست تدوین و تنظیم کننده علم و حکمت است شعب و فنون علم را از یکدیگر متمایز ساخته و چنان منقح نموده که نسبت به بعضی

(۱) Péripatéticien

(۲) در باب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیار شده است بعضی برای افراط رفته و گفته اند ارسطو در هر چیز مخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرده است بعضی برای تقریب رفته اختلافی میان استاد و شاگرد ندیده و خواسته اند رای های ایشان را باهم جمع کنند . حق اینست که میان ارسطو و افلاطون اختلاف نظرهایی هست اما از نوشته های او برمیاید که استادی افلاطون را نسبت بخود تصدیق دارد و در عین اینکه از اظهار مخالفت با بعضی از آراء افلاطون خود داری نمی کند اساس فلسفه خود را از او میداند چنانکه مکرر دیده میشود که میگوید « ما افلاطونیان » و مناقشات بسیاری که در نوشته های او دیده میشود همه نسبت بشخص افلاطون غالباً نظرش به پیروان افلاطون است که نظریات استاد را نفهمیده و از حقیقت منحرف شده اند چنانکه می بینیم یا میگوید « افلاطونیان چنین میگویند یا فلان اشتباه را کرده اند » .

از آنها بعنوان گفت واضح و موجد است همه علوم و فنون را جزء
مقام ارسطو حکمت میدانند و فلسفه را منبسط بر همه اموریکه ذهن انسان
 بآن اشتغال مییابد و منقسم به سه قسمت می‌شمارد: صنایع و عملیات و نظریات. صنایع (۱)
 فنی هستند که قواعد زیبایی را بدست میدهند و قوه خلاقیت را مکمل می‌سازند مانند
 شعر و خطابه و امثال آن. عملیات (۲) صلاح و فساد و نیک و بد و
اقسام حکمت سود و زیان را معلوم مینمایند و آن اخلاق (۳) است و سیاست
 مدن (۴) و تدبیر منزل (۵) نظریات (۶) حقیقت را میکشوف می‌سازند و آن طبیعیات (۷)
 است و ریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشراف اجزاء حکمت و زبده و لب آنست.

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن و شرافت او را در همین میدانست و میگفت
 اختصاص و مزیت انسان باین است که بدون غرض و قصد انتفاع طالب دانش و معرفت است
 و بهین جهت فنون علم هر چه از نفع و سود ظاهری دورتر باشند شریفترند چنانکه اشراف
 علوم حکمت نظریست که فایده دنیوی ندارد.

مایه و بنیاد کار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم چنانکه سابقاً گفته ایم همان
 تحقیقات سقراط و افلاطون بود ولیکن طبع موشکاف او بمباحثه سقراطی قانع نشده و
 بیان افلاطون را هم در باب منشأ علم و سلوک در طریق معرفت
ارسطو واضح کاملاً مطابق واقع ندانسته و در مقابل مقالاته و مناقشه سوفسطائیان
منطق است و جدلیان بنا را بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج
 حقیقت گذاشته و برهبری افلاطون و سقراط اصول منطق و قواعد قیاس را بدست آورده
 است و آنرا بر پایه‌ای اسنوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نپزوده است.

در جستجوی راه و اصول بنمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو بر خورده است باینکه
 چون وسیله بروز فکر و عقل انسان زبان و سخن است پس واجب است که حگونگی
 الفاظ و دلالت‌های آنها و ترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم تا اجمال و ابهام از
 گفته‌های ما دور شود و اشتباهات زایل گردد باین قوه بکته منجی خود بحث الفاظ
 وارد شده اشتراك لفظی و معنوی و سایر احوال الفاظ و معانی آنها را دریافته آنگاه
 تصور و تصدیق و ذاتی و عرضی و جزئی و کلی را تشخیص داده مقولات ده گانه و کلیات
 پنجگانه قائل شده و چگونگی حد و رسم و شرایط آنها را معین نموده سپس در ترکیب
 مفردات تشخیص موضوع و محمول نموده با انواع فضائای موجب و سالبه و کلیه و تشخیص
 و شرطیه و عملیه برخورد و اقسام بداخل و تنفاد و تناقض و عکس و مقابل و غیره را معین

(۱) Sciences Poétiques (۲) Sciences Pratiques (۳) Morale & Ethique
 (۴) Politique (۵) Economique (۶) Sciences théoriques (۷) Philosophie Première
 (۸) Mathématiques (۹) Physique
 Théologie

فصل دوم

کرده و کیفیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای اخذ نتیجه و صورت بستن قیاس و اشکال مختلفه آنرا استنباط نموده و انواع برهان را تمیز داده و بالاخره رموز جدول و سفسطه را باز نموده است (۱).

این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مضبوط می باشد که عمده آنها ازین قرار است :

رسائل ارسطو در منطق

غاطیقوریاس (۲) یعنی مقولات . بساری ارمینیاس (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا) . انولوطیقا (۴) یعنی تجلیل و آن دو رساله است در بیان قیاس و برهان . طویقا (۵) یعنی مواضع و

آن در جدول است و آخرین باب سفسطه می باشد و رسائل مذکور را جمعا در قدیم ارغنون (۶) می گفتند که در زبان یونانی مطابق است با لفظ ساز در فارسی بمعنی آلت زیرا که این فن آلتی است برای تشخیص خطا از صواب و پرهیز از خطا و لفظی که فرانسویان لوزیک (۷) تلفظ میکنند و در عربی منطق ترجمه کرده اند پس از ارسطو برای این فن وضع شده است و دیر زمانی پس از آن حکیمی موسوم به فرفوریوس (۸) مقدمه ای بر این فن در مبحث کلیات پنجگانه نوشته است که نزدا بهمان لفظ یونانی آن ایساغوجی (۹) معروف می باشد و ارسطو در رساله دیگر هسم دارد که میتوان هسم ارگان محسوب داشت یکی ریطوریکا (۱۰) در فن خطابه و آن یزیککی از طرق اقناع است و دیگری بوئیقا (۱۱) یعنی صنعت شعر که مبنی بر تخیلات و ناشی از قوه ابداع ذهن می باشد (۱۲) حکمای ما مطالب این دو رساله را هم جزء مباحث منطق شمرده و برهان و جدل و سفسطه و خطابه و شعر را صنایع خمس نامیده اند .

اما آن قسمت از آثار ارسطو که فی الحقیقه فلسفه شمرده میشود در چند کتاب مضبوط است که عمده آنها از این قرار است : کتب طبیعت یا سماع طبیعی (۱۳) کتاب آسمان - کتاب کون و فساد - کتاب نفس - کتاب حیوانات - کتاب آثار جو - کتاب ما بعد الطبیعه (۱۴) ملاحظه آنکه آنرا بعد از کتاب طبیعت نوشته است و از آنجا که بیانات ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه نمونه کامل از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث

طبیعت و ما بعد الطبیعه

در نظریات است اسم این کتاب یعنی ما بعد الطبیعه در زبانهای اروپائی برای نوع آن تحقیقات و بالاختصاص برای فلسفه اولی

(۱) در شرح اشارات فوق وارد نمیشویم که سخن دراز میشود و در واقع يك دوره متعطل است بسبب بکتب این فن رجوع فرمائید .

(۲) Topiques (۳) Perichmeneias (۴) Analytiques (۵) (۶) Organon اسم معروف به «ارگ» نیز از همین لفظ گرفته شده است (۷) Logique (۸) Porphyre (۹) Isagoge یعنی مدخل یا مقدمه (۱۰) Rhétorique (۱۱) Poétique (۱۲) اسامی یونانی رسائل ارسطو را که نقل کرده ایم از آن است که قضایای ما آنها را بدین اسامی شناخته اند ولیکن در نقل آنها تعریف و توضیح هم کرده اند

(۱۳) Physique (۱۴) Métaphysique

علم شده است. حکمای ماهمه این فنون را بدو عنوان در آورده اند مطالب سماع طبیعی و آسمان و کون و فساد و آثار جو و معرفت نفس و حیوانات را طبیعیات یا حکمت سفلی خوانده اند و مطالب ما بعد الطبیعه را الهیات یا حکمت اولی نامیده اند و ریاضیات را که ارسطو چندین در آنها وارد نشده حکمت وسطی گفته اند و مجموع این فنون را حکمت نظری خوانده اند در مقابل اخلاق و سیاست و تدبیر منزل که آنها را حکمت عملی نامیده اند.

خلاصه فلسفه اولی

ارسطو خود فلسفه اولی را چنین تعریف میکند: علم به وجود ارجح است اینکه وجود است یعنی نه علم باین وجود یا آن وجود با فلان وجود بلکه علم بوجود بطور مطلق و علم بحقیقت وجود و مبادی و علل و احوال و اوصاف اصلی آن.

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است یعنی در بساب علم هر دو متفق اند که بر محسوسات که جزئیاتند نفاق نمیگیرد بلکه فقط کلیات معلومند که به عقل ادراک میشوند ولیکن اختلاف استاد و شاگرد در این است که افلاطون همان کلیات را معقول را موجود واقعی میدانند و پس وجود آنها را مستقل شمرده و جزئیات یعنی محسوسات را از آنها جدا و موهوم و بی حقیقت

می پندارد و نمایش ظاهری معقولات و فقط پرتوی از آنها و منسوب بآنها میانگارد اما ارسطو جدائی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن قائل است نه در خارج و حس را مقدمه علم و افراد را موجود حقیقی میدانند و کشف حقیقت و ماهیت آنها را که صورتش در ذهن مصور میشود از راه مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی بدریافت حد و رسم آنها میشود میسر میشمارد.

در رد و ابطال مثل افلاطونی ارسطو دلایلی اقسامه میکند که حاجت بد کر آنها نیست و بنا بر این سیر و سلوک و مباحثات و مجادلات او را برای رسیدن بحقیقت کنار میگذارد و طرحی تازه میریزد که اصول و اساس آن از این قرار است:

بدوا باید ذات (۱) را از صفات (۲) فرق گذاشت و جوهر (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم بذات است از عرض (۴) که وجود مستقل ندارد و قائم بجوهر است تشخیص داد و چنان که سابقا اشاره کردیم عرض را نه قسم شمرده و بنسبت جوهر مقولات ده گانه خوانده است.

مدار امر عالم بر قوه و فعل است. قوه (۵) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی و فعل (۶) یعنی بودن و تحقق آن چیز. پس وجود زمانی بالقوه است و گاهی بالفعل

(۱) Essence (۲) Attribut (۳) Substance (۴) Accideant (۵) Puissance در معنی قوه با اصطلاح امروز که بمعنی نیرو (Force) است اشتباه نشود (۶) Acte

فصل دوم

چنانکه خاک گل بالقوه کوزه است همین که کوزه گردان کار کرد بالفعل کوزه میشود و تخم بالقوه گیاه است چون نمو کرد گیاه بالفعل خواهد بود و تخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ میشود.

قوه و فعل

همین مطلب را بنحو دیگر نیز میتوان بیان کرد و گفت وجود عبارت است از ماده (۱) هیولی (۲) و صورت (۳) ماده همان وجود بالقوه است و چون صورت گرفت

ماده و صورت

فعلیت می یابد پس در مثالهای فوق میتوانیم بگوئیم گل و خاک ماده است و کوزه صورت اوست یا تخم ماده است و گیاه صورت اوست باری صورت فعلیت ماده است و حقیقت هر چیز صورت اوست و نیز میتوان گفت ماده یاقوه نقص است و صورت بالفعل کمال است. در وجود انسان تن بمنزله ماده است و جان بجای صورت اوست. در تعریفان و حدود جنس همچون ماده و صورت حکم صورت است.

ماده و صورت جوهرند. تعینات موجودات یعنی نوعیت و ماهیت آنها بصورتشان است و در هر نوع از موجودات صورت که حقیقت آنهاست سکناست و کسم و بیش اختلاف ندارد و تفاوتی که میان افراد هست بسبب عرضیهائی است که در ماده آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضیهاست پس در باب نوع از موجودات افراد بواسطه عرضیه از یکدیگر مشخص داده میشوند مثلاً تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد و نه در صورت انسانیت است که نفس ناطقه باشد بلکه در عوارض تن است از قبیل رنگ و شکل کوچکی و بزرگی و مانند آن. همچنین اصباح کوزه همدار صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست بلکه در رنگ و شکل و نرمی و درسی عبارت دیگر کمیت و کیفیت و عرضیهائی دیگری است که در کل یعنی ماده آنها حلول دارد.

و باز مگوئیم شدنی ماده است و بودی صورت و صورت و ماده هیچگاه از یکدیگر جدا نمیشود و جاوبندند اما صورت عوض میشود و بنا بر این مرک و ولادت و کون فساد عبارت از زایل شدن صوری از ماده و جمع شدن صورت دیگر بآن. ماده و صورت نسبی هستند و درجات دارند و نباتیست که نسبت به حیوان ماده است نسبت به جماد صورت میباشد و هر جمادی هم صورت است نسبت به جسم که ماده اوست و جسمیت نیز صورت است نسبت به ماده صرف که معین نیست و قابل تعیین است و صورت ندارد و پذیرنده صورت است و قوه صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم ماده است هرگز جدا نمیشود ماده صرف که هیولای اولی باشد یعنی ماده بی تعیین و بصورت فقط فرض ذهن ماست و وجود خارجی ندارد.

(۱) Matière با جسم اشتباه نشود (۲) هیولی لفظی یونانی ماده است

(۳) Forme باشکل اشتباه نشود و همچنین با صورت در مقابل معنی.

این هیولای اولی همان چیزی است که حکمای سلف بخطا بعضی آنرا آداب دانسته اند و برخی هوا و یکی آتش گفته است و دیگری جزء لایتجزی و صوری که با ماده جمع میشوند همان است که افلاطون مثل خوانده و درست گفته است که حقایق انداما اشتباه کرده که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که در ذهن انسان نقش مییابد و بآن واسطه نسبت بموجودات علم حاصل میشود (۱).

تغیر یعنی دگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه است بفعل یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن پس میتوان گفت موجودات و حوادث روزگار دو علت دارند علت مادی (۲) و علت صوری (۳). اما این دو علت برای وقوع حوادث کفایت نمیکند و دو علت دیگر هم در کار هست یکی علت محرکه یا فاعله (۴) یعنی امری که وجود را متغیر میسازد و صورت را بماده میدهد دیگری علت غائی (۵) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت میآید یا متغیر میشود و غایت و منظوری که ماده برای آن صورت میپذیرد پس وجود موجودات همواره این چهار علت را دارد مثلا وجود کوزه يك علت مادی دارد که خاک و کل است و يك علت صوری که حقیقت کوزه است و يك علت فاعله که کوزه گر است و يك علت غائی که کوزه برای آن شناخته شده است و آن آب نوشیدن است.

هر چند این چهار علت همواره در کارند اما در امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می بینیم علت غائی با علت صوری یکی است زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است و غایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مراد وجود از حرکت و تغییر و تبدیل همانا کمال یافتن است پس صورت عین غایت است و علت صوری همان علت غائی است. از طرف دیگر

علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت و باعث تغییر همان رسیدن و شوق و سال است پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که باعث صوری یکی است و بنابراین این ساز بر میگردیم باینکه وجود دو علت دارد که صورت و ماده یا قوه و فعل باشد و چون کمال هر چیز بهترین وجه اوست پس باین بیان باز میرسیم بنظری که سقراط و افلاطون داشتند که غایت وجود خیر و نیکوئی است

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع بماده و صورت اساس فلسفه ارسطوست و در فهم آن باید دقت کرد و اگر نه حقیقت حکمت ارسطو بدست نخواهد آمد و باید ذهن را کلی از معنی ماده و صورت قسمتی که اکنون در اذهان جا گرفته خالصی کرد زیرا که امروزه ما وقتیکه ماده میگوییم و بنده جسم را دارند و وقتیکه صورت میگویند مراد شکم یا چهره و وجهه است یا ظاهر در مقابل معنی و باطن یا مجاز در مقابل حقیقت و حال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف اینست و حقیقت

هر چیز را صورت آن چیز میخواند (۲) Cause materielle (۳) Cause formelle

(۴) Cause efficiente (۵) Cause finale

چون در مدارج و مراتب وجود بنگریم می بینیم جهاد چون کمال یافته و نامی شده و نامی حساس گردیده و بحیوانیت رسیده و حیوانیت بانسانیت کمال یافته که امتیاز او بعقل و فکر (نطق) است. پس میتوان گفت کمال واقعی و غایت غایات و خیر الامور فکر یا عقل است.

غایت وجود و نیز گفتیم ماده یا قوه که ناقص است متحرك است برای فکری یا عقل است رسیدن بصورت که کمال و غایت اوست حال گوئیم فعل بر قوه

و کامل بر ناقص مقدم است زیرا که دلیل و رهبر و قوه فاعله و محرک اوست. پس میتوانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که آغاز وجود در ناقصترین مراتب ماده الموات است یعنی هیولای اولی که قوه صرف است بدون فعل، طی مراتب میکند برای رسیدن بفعالیت کمال و انجام وجود

وجود یعنی آخرین درجه کمال آنستکه همه فعل باشد و قوه در او هیچ نباشد و آن فعل صرف همانا عقل مجرد و فکر مطلق است و موضوع فکر او هم خود اوست یعنی اتحاد عقل و معقول و عالم و معلوم در او متحقق است و صورت بحث بسیط بی ماده است و جوهر اصیل قائم بذات و وجود کامل و غایت وجود است یعنی موجودات همه رو بسوی او دارند مانند معشوق که عشاق را بسوی خود میدواند و محرك آنهاست و بنابر این همچنانکه علت غایی آنهاست علت فاعله آنها نیز میباشد.

بعقیده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق بیست قدیم و ازلی و ابدی است و حرکت موجودات هم لایزال میباشد اما در سلسله علل دور محال است و باید جایی ایستاد یعنی علتی نهایی باید جست که بتوانیم بآن منوقف شویم آن علة العلل یا علت اولی با محرك اول که خود ساکن مطلق است و علت محرک که ای ندارد علة العلل همان است که بزعم افلاطون زیبایی یا خیر مطلق است و بقول

ارسطو فکر یا عقل مطلق یعنی ذات باری است و او بی حرکت است زیرا حرکت از جهت نقص است و او کامل است و علم او فقط بذات خود است نه بما سوای او زیرا که چون ما سوای ناقص است اگر علم بآن میداشت نفاص میشد و استقلال خود را از دست میداد (۱) و واحد است زیرا که عالم یکی است و یک اثر محتاج بچندین مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول بموجودات میدهد قسری نیست شوقی است یعنی چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معشوق بعاشق برای وصال میدهد بعبارت دیگر محرك کل وجود مجاذبه زیبایی است.

(۱) آنچه ما از حکمت ارسطو یا حکمای دیگر یونان نقل میکنیم مأخوذ از گفته های آنهاست و اگر با عقاید حکمای مافرق دارد بسبب تصرفاتی است که حکمای مادر آراء قدما کرده یا در نقل اشتباه نموده اند چنانکه این رای را که ذات باری جز بوجود خود علم ندارد از قول بعضی از قدما نقل کرده اند اما باریستند.

خلاصه حکمت طبیعی

طبیعت امری است ساری در وجود ذاتی او که باعث حرکت یعنی حالت او میشود و تغییر احوال یا حرکت چند قسم است یکی از آنها تغییر مکان است که در عرف همانرا حرکت میگویند. دیگر تغییر کمیت است یعنی کم و زیاد و بزرگ و کوچک شدن. دیگر تغییر کیفیت است مانند رنگ برنگ شدن. گاهی از اوقات کون و فساد و حیات و ممات را هم که تغییر ذات و ماهیت میداند حرکت میخوانند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نفس است و برای رسیدن به کمال یعنی صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه. حرکت مبدأ و منتهائی دارد که باهم متضادند مانند سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی و زیر و بالا و مادام که نفس باقی است و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد و همچنین وصول بغایت دست داد سکوت و سبوت روی میدهد.

عالم کروی است و مرئوس از کرات یعنی افلاک چند که در درون یکدیگر جا گرفته اند. فلک نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد محور عالم میچرخد و غیر از این حرکت مستدیر که بسیط ترین و کاملترین حرکت است حرکتی ندارد و آن بلاواسطه از محرك اول یعنی علل ناشی است و فلک مزبور شبیه ترین اجزاء عالم است به محرك اول و هر چند خود محرك است نسبت با فلاک دیگر محرك است و ستارگان ثابت در این فلک جا دارند (۱) و در درون افلاک چند میباشند که کواکب بآنها نصف شده و به تبع افلاک خود دور مرکز عالم یعنی کره زمین میچرخند و غیر از گردش که به تبع فلک نخستین میکنند حرکت دیگر هم ندارند که بلاواسطه از محرك نخستین ناشی نیست و باین سبب جنبه نقص آنها پیش از فلک نخستین است.

آخرین افلاک فلک ماه است که عالم علوی بآن ختم میشود و درز بر آن عالم سفلی است که عالم نحت القمر (۲) نیز خوانده شده و آن عبارت از کره خاک است که ساکن و مرکز کل عالم است و کره آب بما اقیانوس که بر آن احاطه دارد و کره هوا و بوسه از آن کره آتش که فوق همه کرات عالم سفلی است.

خاک و آب و هوا و آتش عناصر چهارگانه اند و این عالم سفلی عالم دون و فساد است یعنی اجزاء آن غیر از حرکت مستدیر تحولات دیگر دارند و همواره در تغییر و تبدیلیست و کاست و فرود و زایش و درنگ دارند و حرکات آنها مستدیر نیست مستقیم است یعنی آغاز و انجام متمایز دارد به اینکه هر نقطه آن هم آغاز و هم انجام باشد چنانکه در دایره اینچنین است.

(۱) هیئت ارسطو در کلیات بارای هیوون قدیم موافق است اما در عدد افلاک و اسامی و جزئیات آنها اختلافاتی هست که در اینجا حاجت تعرض آنها نیست.

Monde sublunaire (۲)

فصل دوم

حرکات اجزاء عالم سفلی و مساعد است یا نازل بر حسب طبیعت عناصر آنها طبع آتش خفیف است و مساعد و طبع خاک ثقیل است و نازل و آتش گرم است و خاک سرد و این هردو عنصر خشک اند و بین آنها بجانب خاک آبست که سرد و تراست و بجانب آتش هواست که گرم و تراست و عناصر چهارگانه گذشته از خواص گرمی و سردی و خشکی و تری بلامسه نیز تشخیص میشوند اما عالم علوی که از تغییر و کاست و فزود و کون و فساد مصون است از عناصر مرکب نیست بلکه ازائیر (۱) است که بلامسه درنیاید و میتوان آنرا عنصر پنجم (۲) نامید ولی در واقع بمنزل جوهر عناصر است. خلاصه عالم سفلی عالم طبیعت و عالم علوی فوق طبیعت و نزدیک بملکوت است.

از بیان فوق معلوم میشود که عالم پراست و فضا همه جا شاغل دارد و خلاء موجود نیست و محال است و موجودات بهم متصل میباشند یا بیکدیگر احاطه دارند و ظرف و مظروفند و مکان عبارتست از سطح درونی جسم محیط یا محد بین محیط و محاط و ظرف و مظروف.

مکان

جهان محدود و منتهای است زیرا آنچه بالفعل است بالضروره منتهای باشد و منتهای بودن فقط راجع بقوه است پس فلك نخستین پایان جهان است و چون چیزی بر او احاطه ندارد مظروف نیست پس ورای آن مکان نیست و چون مکان نیست نه خلاء است نه ملاء و بهمین سبب کره عالم حرکتش انتقالی و اینی نیست زیرا که حرکت انتقالی در مکان بایده باشد و مکان در درون جهان است یا در بیرون و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکان های خود را با یکدیگر مبادله میکنند نه اینکه جسای خسالی را اشغال نمایند.

فلك نخستین که پایان عالم است محدود جهات است جهتی که بسوی فلك است بالاست و جهتی که بسوی مرکز فلك است

جهات

زیر است .

عصرهای چهارگانه هر يك مکان طبیعی دارند مکان طبیعی خاک در مرکز جهان یعنی در زیر است و باین ملاحظه هر چه بسوی زمین است زیرمگوثیم و هر چه از زمین دور میشود بالا مینامیم و مکان طبیعی آب روی خاک است و مکان طبیعی هوا روی آب و مکان طبیعی آتش روی هوا یعنی زیر فلك ماه است .

مکان طبیعی

هر هنگام که جسم در مکان طبیعی خود باشد ساکن است و چون آنرا از مکان طبیعی دور کردند پس از رفع مانع بسوی مکان

حرکت طبیعی

(۱) Ether در یونانی این لفظ بمعنی هوای لطیف بوده است .
(۲) Quintessence یعنی عنصر پنجم اما بهمان مناسبت که در بالا گفتیم اکنون این لفظ در اروپا بمعنی جوهر وزیده وجود خالص استعمال میشود .

طبیعی حرکت میکنند تا آن برسد از اینروست که چون خاک و آب را بسلا بپرانند بسوی مرکز زمین فرود میآیند و چون هوا و آتش را بزر آورند بسوی بالا حرکت میکنند.

خاک و آب بسوی مرکز مایلند این میل سبب سنگینی آنهاست و هوا و آتش که مایل بالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست.

حرکت قسری حرکت سرازیر خاک و آب و حرکت سربالای هوا و آتش حرکت طبیعی است چون ناشی از طبیعت آنها و برای رسیدن به مکان طبیعی است اما هرگاه به بینیم خاک یا آب روی بالا میروند یا هوا و آتش بزر میآیند آن حرکت طبیعی نیست و علت خارجی دارد و این قسم حرکت را قسری میگوئیم. حرکت عناصر مستقیم است و آغاز و انجام دارد بخلاف حرکت افلاک که مستند بر است و پایان ندارد و ناشی از نفس افلاک است.

زمان نتیجه حرکت مستدیر فلک و در واقع اندازه و تقدیر حرکت و بشماره و عدد در میآید و بنا بر این مانند سلسله اعداد نامتناهی است و چون شماره به شمارنده احتیاج دارد پس زمان امری ذهنی است چه اگر ذهن نباشد شماره واقع نمیشود
زمان و زمانهم نخواهد بود.

منظور از اجزای عنصری اجزای عمل حیات است یعنی رسیدن بصورت اجسام نامیه با عبارت دیگر دارا شدن روح نباتی که بمنزله صورت است نسبت بعناصر یا فعل است
اجسام و نفوس سبب بقوه و غایت اجسام نامیه نرفی روح یا نفس نباتی است بروح حیوانی که علاوه بر حیات و محسوس و حرکت نیز دارد و بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است (نفس ناطقه) و ارسطو در باب روح یا نفس رساله مخصوص دارد و آنجا قوای روح و تأثیرات آنها را بیان می کند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضاء و جوارح در میآورند و آنها اعمال حیاتی را اجرا میکنند و این که نفس نباتی فقط تغذیه و نمو دارد و نفس حیوانی علاوه بر آن دارای قوه حس است که ادراک جزئیات می کند و حواس را پنج قسم می شمرد و یک حس مشترک هم قائل است که حاصل و نتیجه حواس پنجگانه در آن ظاهر میگردد و قوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط میکند و حیوانات قوه ای دارند که از آنچه ملایم طایع است ملذذ و از آنچه منافق است مایم میشنوند عبارت دیگر قوه شهوت و غضب دارند که ملایم رغبت میکنند و از منافق مبکریزند و این سبب حرکت آنها میشود و نفس انسانی علاوه بر قوای مزبور قوه ادراک کلیات و فکر و تعقل دارد و نسبت روح به جسم مانند نسبت نری است پس آنکه اگر نری نباشد بر بی معترف است و اگر بر نباشد نری هم نخواهد بود و همچنین چون بر جسم صادر راه می رسد نفس هم برود روح

نیز فانی میشود و در این باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است و قائل بانتقال روح و تناسخ نیست.

روحی که ارسطو فانی میدانند همانست که در بدن بمنزله صورت و مقرون بماده است و از آن منفک نمی تواند شد و آن لوح ساده ایست که بواسطه احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در او نقش و ضبط میشود و علم و هوش را میسازد و فعل تمام نیست و قوه و انفعالیست در او باقی است این است که بمرگ فانی میشود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمی ماند.

اما در وجود انسان عقلی هم هست که کاملاً فعال است و مجرد از ماده است و با او علاقه ای ندارد و از خارج یعنی از عالم ملکوت آمده و قوای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز میدهد و بواسطه او انسان مقامی میان حیوانیت و الوهیت دریافته است و او باقی و ابدی است و پس از مرگ دوباره بمبدأ اصلی عقل کل که غایت غایبات است باز میگردد.

بقای نفس

خلاصه علم و اخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله بارسطو منسوب است که در اساس هر سه یکسانند ولیکن یکی از آنها که موسوم است باخلاق نیکوماخس (۱) بیشتر محتمل است که از ارسطو باشد و اصول آن اجمالاً از اینقرار است.

علم اخلاق

آنچه انسان میکند برای سودی و خیری است یعنی عمل انسان را غایتی است و غایات مطلوب انسان مراتب دارد آنچه غایت کل و مطلوب مطلق است مسلماً سعادت و خوشی است اما مردم خوشی را در امور مختلفه می انگارند بعضی بلذات راغباند برخی بمال و جماعتی بجاه اما چون درست بنگریم می بینیم هیچ وجودی بغایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفه ای که برای او مقرر است بهترین وجه اجرا کند و انجام وظیفه بهترین وجه برای هر وجودی فضیلت اوست پس غایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت بفضیلت حاصل میشود.

وظیفه ای که برای انسان مقرر شده و او را از موجودات دیگر متمایز میسازد فعالیت نفس اوست بموافقت با عقل. پس فضیلت انسان اینست که وظیفه خود یعنی فعالیت نفس را بموافقت با عقل بهترین وجه انجام دهد و اگر چنین کرد سعید و خوش خواهد بود. و علم اخلاق عبارتست از اینکه بدانیم برای اینکه فعالیت نفس بموافقت عقل انجام گیرد در احوال و موارد مختلف عمل انسان چه باید باشد یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و نسبت بکه و برای چه باید عمل کند.

فضیلت

(۱) Nicomaque اسم پدر ارسطو و هم پسر او است و ظاهر اینست که رساله را برای پسر خود نوشته است با اینکه پسر آنرا بتعزیر درآورده است

روح انسان دارای دو جنبه است: عقلانی و غیر عقلانی. عقلانی جنبه انسانی است غیر عقلانی هم دو جنبه دارد که یکی همان نفس نباتی یعنی قوه بامیه است و دیگری نفس حیوانی که بر حسب طبع دارای تقاضاها و میل و خواستهایی یعنی شهوت و غضب است و این امور او را بعمل و امیدارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبه عقلانی واقع شود فضیلت است و این نوع فضیلت را فضیلت انسانی یا اخلاقی گوئیم فضیلت نفسانی نفسانی با اخلاقی طبیعی نیست استعدادی است و باید کسب شود و بدرجه عادت که طبیعت دومی است برسد یعنی خو شود و عمل بآن شاق و دشوار نباشد بلکه باید از روی رغبت و لذت و علم و اختیار واقع شود و هرگاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد بود.

فضیلت اخلاقی عبارتست از آنکه در هر امر حد وسط میان دو طرف بعبارت دیگر اعتدال بین افراط و تفریط و زیاده و نقصان مرعی شود چه افراد و تفریط در امور خلاف عقل است و ذیلت شمرده میشود.

پس تهور و چین هر دو رذالت اند و وسط آنها سنجاع است که فضیلت میباشد. شهوانیت و بیخسی هر دو مذموم اند و فضیلت اعتدال مزاج است. کسرامت اعتدال بین بخل و تبذیر است. مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است. شرافتخواهی میانه جاه طلبی و بیست همی است. خونخوئی بین آتش مزاجی و بی غیرتی است. انقیاد و استبداد و مزاج ثوئی و نزاع. خوئی رذائل اند فضیلت مابین آنهاست که سازگاری و ممدی باشد. لافزنی و فروتنی هر دو بیخ و حقیقتگوئی حسد اعتدال است. مسخری و ناشکی (بد دوشی) افراط و تفریط است ربه معتدل ذرات و کشاده روی است. بالاخره سرور و حیا در جوانان که هنوز عقلاسان بر نفس غلبه یافته هستند است اما کلمین و پاک سر دان اخلاقی با رذالت ممدول شوند.

عدالت و دادگری بیک اعتبار و بمعنی اتم شامل کلیه ذرات است زیرا که هر کس بر تکب بکنی از عدال شود ستم کرده است خاصه در امری که بدستگران تأثیر گذار است عدالت بمعنی خاص عبارتست از برابرداشی استعدادی و دادن بهر کس آنچه حق اوست و مفقود از برابر دانستن دهرورد دادگری همه و در این صفت که همه بآن اندازه سهم ببرند بلکه مناسب باید عدالت شود و این حکم بیشتر در عدالت توزیعی (۱) مابین مرعی باشد یعنی در مقام بخشش جوایز و اجرو دزد و ششونات و مانند آنها. و نوع دیگر دادگری عدالت معامله است که در مقام مصلحت معاملات و رفتار مردم است باینکه بدین عبارت دیگر در مقام مصلحت داور

و در آن باب برابری باید رعایت شود سه بنسب . و از آنجا که داوری و اجرای داد و ستد قانون میشود باید متوجه بود که چون همیشه قانون بر همه کیفیات قضایا احاطه و شمول ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر از جمود بر قانون یعنی اجرای عدالت است .

البته از فضایل اخلاقی با فضیلتی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارتست از فهم و فراست و ذوق سلیم و قوه تمیز و حزم و موقع شناسی عبارت دیگر هوشمندی و خردمندی که شخصی بداند در هر موقع چه باید کرد و این فضیلت فضایل عقلی بطول زمان و تجربه و آزمودگی حاصل شود و سقراط حق داشت که فضیلت را بسا دانش مربوط میدانست اما استنباه میکرد که آنرا عین می پنداشت زیرا آسمان شبیه حیوانینی دارد که همیشه بیرو خورد می شود و بسا باشد که در استیقای لذات حیوانی با پرهیز از رجوع و الم خود داری و برد باری ندارد . از طرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص بالطبع موجود است اما تا وقتی که فضایل آنرا رهبری و اداره ننموده اعتباری بآن نیست .

از جمله چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب میدانند دوستی است و در اسباب و شرایط و لوازم و چگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده و آن یکی از بهترین مباحث کتاب اوست دوستان را سه طبقه می کند . اول جماعتی که دوستی دوستانه آنها مبنی بر رفع است و این غالباً در سالخوردگان دیده میشود دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع و تفنن است دوستی جوانان اغلب از این نوع است . سوم دوستان حقیقی و کسانی که از آنها خود آنها را می خواهند یعنی سکان و دوستی آنها بالطبع رافع و با نعم نیز می باشد . این نوع دوستی البته کمیاب است و بطول زمان دست میدهد و غالباً میان اشخاص همسایه و هم درجه حاصل می شود چه انسان محتاج بموانست و همدمی است و لازمه دوستی معاشرت و استفاده از یکدیگر است و هر چه فایده و منفعت برای یکدیگر برابری بزرگتر باشد دوستی اسنوار تر است و در این مقام این بحث بشر می آید که آیا انسان باید خودخواه باشد یا غیر را بخواهد ؟ اگر خود خواهی اصل است چرا بدنامست و با وجود آن دوستی خالص نمی شود ؟ عکس آنرا هم می توان تصدیق کرد چه آشکار است که انسان هر چه میخواهد برای خود میخواهد پس حل مسئله را این قسم میکند

خودخواهی و فداکاری

که خودخواهی از آن جهت بدانست که غالباً مردم برتری که برای خود نسبت بد بگران فائل می شوند در تحصیل مال با جاه بالذات است که جمله متعلق بجزء غیر عقلانی نفس و میان مردم مطمح نظر و مورد تنافس است اما هیچگاه ندیده ایم کسی ملوم و مبهوض شود از جهت آنکه نخواهد در دادگری و پرهیزکاری و فضایل برد بگران برتری داشته باشد پس اصل خودخواهی است اما خود انسان غیر از خود حیوان است و انسان باید انسانیت

خود را بخواهد و اگر چنین باشد اذمال و جاه و لذایذ گذشت می کند و نزد مردم فداکار محسوب و محبوب میشود و حال آنکه خود خواه واقعی اوست جز اینکه مطلوب او چیزی است که کسی برای آن با او نزاع ندارد. پس دوست اگر نیک باشد بانیکان متجانس و در نظر آنان خود است و غیر نیست و دوستی ادبی ریا خالص خواهد بود.

تحقیق دیگر اینکه آیا لذت خوبست یا بد و طلب آن جایز است یا نه؟ پس میگوید اگر تأمل کنیم لذت فسادیت قوای نفس است و هر قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند فعل خود را بروز داده و آن همراه لذت است مثلاً با صره فعلش دیدن موضوع آن مریات است. پس هرگاه چشم در زیبایی ها عمل یعنی نظر کند فعل

لذت

خود را بهترین وجه صورت داده و لذت را میابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم است اما لذایذ مختلفند و مراتب دارند. همچنانکه با صره از لامسه و سامعه از ذائقه اشرفند لذایذ آنها هم اشرف میباشد پس اشرف لذایذ متعلق با اشرف اجراء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است. از این گذشته همه مالیتهای نفس برای منظوری است مگر تعقل و تفکر که خود منظور است پس لذت آنها بالاترین لذات است یعنی غایت مطلوب یعنی کمال سعادت است و فضایل نفسانی و عقلانی که پیش از این شرح داده ایم همه برای آنست که انسان را آماده مقام تفکر نماید که در واقع فعل الهی است و انسان بتفکر بذات بساری که فکر مطلق است. تشبیه میجوید.

تفکر یعنی فعالیت عقل، وجه امتیاز حقیقی انسان از موجودات دیگر و مایه بقای اوست زیرا چنانکه گفتیم از انسان تنها عقل باقی است و چیزهای دیگرش فانی میشود انسان بافتضای بشریت و تقید بجهنم و نالیه حوائج دنیوی هم دارد اما برای سعادت مندی محتاج بلوازم بسیار نیست چه سعادت لذایذ فکر است واقعی نیکوکاری است و برای نیکوکاری حاجت نیست که

بالاترین

آدمی صاحب اختیار بر و بحر باشد اما از اینجهت هم چون نظر کنیم تفکر را آسانتر از هر کار دیگری میبایم زیرا که لوازم دنیوی ندارد بلکه علائق دنیوی عائق تفکر و متخل آنست. نیکوکاری عقیده بعضی و نظری و بظن جماعتی تعلیمی است و لیکن فطرت از اختیار ما خارج است و تعلیم راهمه کس کوش نمیدهد تا نمیفهمد اما چون مسلماً فضیلت باید عادت و ملکه باشد پرورش یافتن بآن از خورد مالی و جوانی یعنی تربیت خانوادگی که بکسی را دوست ندارد و از بدی هزار باشد بسیار مؤثر است و برای عامه که این تربیت نافذ و بفنایل برودده شده باشد زور و اجبار یعنی سیاست لازم است

خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

در مائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی مانده است تنها بکسی را در دست

داریم (۱) و آن نیز از تفایس کتب است و گذشته از احوال مدن شامل ندیر منزل هم می باشد بلکه تحقیقاتی در باب مال و ثروت دارد که ارسطو را میساست مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار میدهد. ماحصل تحقیقات آن کتاب

از این قرار است :

طبیع انسان مدتی است و افراد آن باید با اجتماع زیست کنند و یکدیگر یاری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند تا حوائج ایشان برآورده شود و خوشی زندگی را با سعادت که اصل مقصود و غایت مطلوب است حاصل گردد.

بر خلاف افلاطون که افراد و خانواده را در جماعت مستهلك میسازد و سعادت جماعت را منظور قرار میدهد ارسطو افراد را اصل میدانند چه هیئت اجتماعی که وجود مستقل از افراد ندارد بدون سعادت اشخاص چگونه سعید تواند بود و همچنین بر خلاف افلاطون مالکیت شخصی را واجب و هیئت خانواده را بنیان زندگی اجتماعی و بهترین اقسام اداره آن می شمارد که پدر در رأس جمعیت واقع و خانواده

افراد

را در خیر و صلاح همه راه میبرد و زن و فرزند را که عقلشان نمر

و خانواده

نکرده تربیت میکنند و پدر را رعایت مینماید و از داد بهتر مهربانی

و شفقت میورزد. فرزندان سبب به پدر پرستش و بایکدیگر باید دوستی داشته باشند.

زن هر چند باشوهر برابر نیست و باید پیرو او باشد حقوق دارد و باید درباره او هم داد و مردانگی منظور داشت و شریک در امر خانواده بنداشت و وجود بندگان هم در خانواده ضرور است نظر باینکه مردم در استعداد و فهم و هوش یکسان نیستند و یونانیان از اقوام دیگر اشرف اند و اگر آنها را به بندگی بگیرند رواست که آزادگان باید بفراتر بوظائف انسانیت و کسب معرفت و تفکر پردازند و کارهای بدنی را به بندگان واگذارند که در حکم بهائم و بمنزله آلات و ادوات اند و اگر ادوات بخودی خود کار میکردند البته حاجت بوجود بندگان نبود خلاصه بندگان اموال خداوندان میباشند و حقوقی بر آنها ندارند جز اینکه البته آنها را آزار نباید کرد که آنها خلاف مصلحت است.

شر در زندگی بمال و ثروت محتاج است و ابتدا آنرا بطور ساده و طبیعی از آب

و خاک تحصیل مینموده و در جمعیت های کوچک بخوشی زیست میکردند است. کم کم مال

فراوان شد و معاوضه پیش آمد و چون دامنه مبادلات وسیع گردید بزندگانی اجتماعی

فساد راه یافت مشکلات معاوضه منتهی باختراع نقود شد مسئله

ثروت

ارزش و بهای اجناس و بازرگانی و صرافیه و مبادله و باو کارگری

و کارفرمایی و مزدوری پیش آمد و مردم از زندگی ساده خود دور شده بتعیش و تنهن

افتادند و طریق را مقصد قرار دادند و قتیکه دائره زندگی محدود بود و حوائج انسان

از زراعت بر می آمد اقوام برای خود هر یک مستقل بودند و حاجت بصادر و وارد و کشمش

و نزاع نداشته و بصلح و سلامت و سعادت زندگسانی میگردند. پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه باوضاع یونان و معیشت آن زمان است بهترین اشکال اجتماع اینست که دول کم و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند و این جمله آزاد گسان و صاحب زندگانی وزن و فرزند بوده بفرات بکسب معرفت بپردازند و زبردست خود بندگان داشته باشند که حوائج زندگی را فراهم سازند.

شکل حکومت در هیئتهای اجتماع باخلاف مقتضیات معنی از اصول مردم و اوضاع جغرافیائی و غیرهها مختلف میشود اساسا چون دولت مجموعه است از اشخاص آزاد و مساوی بسابد حکومت متعلق بعموم باشد. جمهوری و دموکراسی (۱) همه در انتخاب تصمیمات شرکت کنند و امور را با کثرت آراء فصل نمایند و آزادی و برابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعی نگاهدارند و این کیفیت وقتی درست میشود که میان مردم از جهت تول و عقل فرق بسیار نباشد یا اگر باشد میان جماعت شریف و گروه خفیه یک طبقه متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان برتری و برتری را نداشته باشند و مردمان خفیه برتری دست نداشته باشند. ولیکن بسا هست که جماعت از مردم از جهت هوشیاری و چالاکی و پیش آمد های روزگار مقنن و مفسد شده و حیثیات و انگیزش و سبب و شرافت بخود مبدهند و قدرت و حکومت را در دست میگیرند و این شکل حکومت اعیانی و اشرافی (۲) است. و نیز اتفاق میافتد که یک فرد از مردم به سبب برتری و قدرت بسیار و بر جماعت پادشاه میشود و سلطنت موروئی (۳) تأسیس میکنند. در هر یک از این سه قسم حکومت اگر در خیر و صلاح جماعت واقع شود و کارها بدست آردان و قدرت معهود و مسئولیت در کار و قانون حکمفرما باشد صحیح است اما اگر نفع شخصی و توانایی نفس منافع امر شود غلط خواهد بود و در دو قسم اخیر ظلم و استبداد و در سه اولیاء و سبب (۴) شیوع می یابد و مرج و مرج بر پا میشود و امور مختل میگردد.

ارسطو معتقد است که اطلاعات در ممالک و فی روی جماعت که در جمعی از گسان نباشند و در تقسیم اموال و مناصب و شرفان و اجز و مزایای آن آنها را در دست و اختیار نشود و از این جهت نارضی کرد.

پس برای آن امور حدود و نظامانی قابل است که باید در جمعی از مردم از جهت امسا اصلاح حقیقی مفاسد و مهابت هیئت اجتماعی را در جمعی از مردم و در جمعی از مردم امر تربیت را بر مردم وا گذاشت و دولت بسابد آنرا بدست آنست که در جمعی از مردم اجتماعی جریان دهد و اساس تربیت باید بر نگاهداری حد اعتدال میان هر یک از این سه قسم

(۱) Démocratie یعنی حکومت عامه.

(۲) Aristocratie اگر شرافت نسبی باشد. Plutocratie اگر ثروت باشد. Oligarchie

خواهد بود. (۳) Monarchie (۴) Démagogie

ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن و تعلیم موسیقی و مانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است امانه باندازه افراط یعنی نه چندانکه همه بخواهند پهلوان باشند یا همه اهل حال باشند ولیکن متفکرین هرچه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورش دهند و فسانیات را تابع اراده عقلی سازند تا نفس آماده و قابل تفکر و تعمق شود که آن خوشی حقیقی زندگانی و غایت مطلوب انسانی است.

۴۴۴۴

چون تعلیمات ارسطو مدت دوهزار سال در دنیا و همچنین در ممالک مامدار دانش و معرفت و اساس فلسفه و حکمت بوده و هنوز هم بسیاری از تحقیقات او با اهمیت خود بساقی و محل استفاده است در میان اصول آن بابت اندازه بست و تفصیل روا داشتیم هر چند با آنکه سخن دراز شد برای رعایت حوصله خوانندگان و تناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز و برك و حذف بسیاری از مطالب ناچار بوده ایم ولیکن از تأمل در همین مختصر مقام بی نظیر ارسطو در نگه سنجی و موشکافی و برشته در آوردن و تنظیم اسواع مختلف مطالب و معلومات تشخیصی میشود و نیاید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم و حکمت را منقسم و مبوب و مرتب نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی و علوم اجتماعی و دیگرها اشکار و تأسیس کرده و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده و مدون ساخته است و اشکه او را معلم اول لقب داده اند بسیار بجا بوده است راست است که امروز فلسفه ارسطو کهنه و مندرس و تعلیمات او در حکمت طبیعی نگسره ناطل شده و در فلسفه اولی هم بر آراء او مناقشات بسیار وارد است و نیز گفته اند ارسطو مدت چندین قرن سبب رکود علم و مانع نرقی آن گردیده است و لیکن چون درست تأمل شود روشن میگردد که اگر این سخن راست باشد عیب آن حکیم نیست بلکه هنر اوست که با معلومات ناقص آن زمان بقوه فکر و عقل خویش طرحی در علم و حکمت ریخته که از آن رو بیروانش توانسته اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی و محسوس یا مجرد و معقول نوجیه نمایند و عالم خلقت را بر اساسی فرض کنند خنان اسنوار و موزون و متناسب که مدت دوهزار سال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن فایده سده و خود را محتاج ندیده اند که در آن اصول تجدید نظر نمایند و گر نه حکما باید بیایند و بروند و هر يك طرحی بریزند و فلسفه ای که مسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانده کاروان راست که چندی درمان رفع حوائج موقتی خود را میکنند سپس آنرا تراك گفته کاروانسرای دبگیری بروند و کاروانسرا تسوق نگاه دائمی نیست و عابده اش نیست که کاروان را بر پیمودن مراحل قادر مسازد تا به بینیم کاروان علم کی بمنزل اصلی میرسد انتقدر هست که مدانیم هنوز راهی دراز در پیش دارد و آنچه از این سی درس حکمت بیان خواهم کرد این سخن را روشن خواهد نمود.

فصل سوم

مناخ‌رین از حکمای قدیم

ذکر همه حکما یا مذاهب فلسفی که در ماه چهارم پیش از میلاد و بعدها در یونان ظهور نموده از گنجایش این کتاب بیرون و هم بی ضرورت است. شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده اما چندان چیزی بر تحقیقات آنها نیفزوده اند بنابر این در اینجا بیان اجمال از احوال و مذاهب دانشمندانی که از حکمای معتبر و استاد شمرده میشوند و آراء ایشان در افکار عقاید مردم تأثیر داشته است اکتفا میکنیم.

ایقور (۱)

ایقور در ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شده نزدیک هفتاد سال زیست کرد (معاصر خلفای اسکندر مقدونی) خانواده اش فقیر و پدرش مکتبی بوده است مادرش بختانه‌های مردم میرفت و عملیاتی از قبیل جن‌گیری و طلسم سازی میکرد و او در کودکی با مادر در آن عملیات همراه بود از اینرو موهومات و عقاید سخف عامه برخورد و بر آن شد که در مایه بزرگ تلخی روزگار مردم ترس و نشویشی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و قول مرگ و عقبات آن دارند پس حکمت او بیشتر متوجه رفع این علتها گردیده و در زایل ساختن خرافات از اذهان پیروان خود کوشیده است.

فلسفه ایقور تقریباً یکسره از دیمقراطیس گرفته شده است یعنی علم را نتیجه حس میداند و عالم را کلاً جسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی میانگارد که از شماره بیروند و ابدی و قدیم و متعمرک دائم میباشد و روح را هم مانند جسم در کبکی از ذرات میندازند و پس از مرگ فانی میشمارد

فرق بزرگ رأی ایقور با دیمقراطیس اینست که ایقور برای ذرات درجه اولی

از فوهِ و اختیار قائل و بنصاف معتقد است انسان راهم مختار میداند و کلیه جبر و ضرورت را منکر است .

از حکمت ایقور آنچه بالاخصص محل توجه است شیوه اخلاقی اوست پیش از او یکی از شاگردان سقراط اریستیپوس (۱) نام نظر باینکه استاد بزرگوار سعادت و خوشی را غایت آمال میخواند در بیرون این عقیده برخلاف سقراط که سعادت را در طلب دانش میدهد خوشی را در ادراک لذایذینداشت و حکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت .

در این عقیده اشخاص بسیار شریک شدند از جمله ایقور نیز این مشرب را پسندید و تکلیف ایشان را تنها در لذت فهمید از اینرو ایقور و پیروانش نزد مردم به خوش گذرانی و عشرت رانی معروف شدند و هم اکنون اروپایان عیاشی و کامرانی را زندگی ایقوری (۲) خوانند .

اما عقیده عامه در باره ایقوریان ناشی از عدم غور در فلسفه ایشان بوده و حقیقت اینست که ایقور از مرتاضان بشمار میرود چه خوشی که ایقور دنبال میکرد آسایش نفس و خرسندی خاطر بود که دوام دارد نه شهوات و لذات آنی که گذرنده است و انسان پس از ادراک آن گرفتار درد و رنج میشود . و میگفت حکیم لذایذ معنوی را بر تمتعات مادی برتری میدهد چه ادراک آنها آسانتر و در همه وقت و همه حال میسر است و سایل بسیار نمبخواهد و اسباب آن در وجود انسان فراهم میباشد اگر شغص حرص و طمع را از خود دور کند و در پی کامرانی و خوش گذرانی نباشد یعنی بر نفس تسلط یابد و بدخواهی و بدگوئی مردم را بجیزی ستمرد و از مرک و عقابت آن واهمه و بیم نداشته باشد خاطرش آسوده خواهد بود و روزگار را همواره بخوشی خواهد گذراند و ایقور این دستور را کاملاً پیشنهاد خود ساخته و بر طبق آن عمل میکرد . دنبال مال و جاه نمیرفت از دخالت در امور ملکی احتراز داشت در شهر آن باعی خریده مدرس خود فرار داده بود و آنجا با فقر و فناءت بسر میبرد و باشاگردان خود بموانست و بگانهگی میگذراند و آنها بر استی اخوان صفا بودند خودداری و بردباری ایقور چنان بود که در مرض موت که سنگ مثانه و درد کلیه داشت و دائماً گرفتار عذاب الیم بدنی بود آرامش خاطر را از دست نمیداد و بدوستان بخوشی مصاحبه و مکاتبه میکرد .

باغ ایقور در نزد اهل علم معروف است غالباً از آن ذکر میکنند و کنایه از فلسفه اسقوری میدانند .

کلیهها و واقیها

یکی از شاگردان سقراط اتیسطینس (۳) نام احوال و شیوه زندگی اساد را

(۱) Aristippe (۲) Vie épicurienne (۳) Antisthène

پیشنهاد خود ساخت ولی راه مبالغه رفت و غایت وجود را فضیلت و فضیلت را در نزل همة

کلبی ها

نمعات جسمانی و روحانی دانست و مؤسس سلسله ای از حکما شد که ایشانرا کلبی (۱) میگویند بسبب آنکه گفتگوهای آنتیسن طینس در محلی از شهر آن واقع میشد که بمناسباتی آنرا سگ سفید (۲) میخواندند و نیز بسبب اینکه پیروان او در شبوه انصراف از دنیا و اعراض از علائق دنیوی چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت و لوازم زندگی ممانعت میکردند و بر داشتند در حالت دام و دواغسار بودند بالباس کهنه و باره و سرویای برشته و موی ژولیده مانند درویشان میان مردم سرهمند و در گفتگو هر چه بر زبان میگذاشت بی ملاحظه میگذاشتند بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (۳) و بقر و نحمل رنج و درد سر میگریختند و همه نبود و حسود و که مردم در زندگی اجتماعی مانع میشدند اندک کرده حالت طبعی را بشهاد خود ساخته بودند.

فرد کامل اینجماعت دیوجانوس (۴) است که حکایات بسیار از رفتار و گفتار او نقل کرده اند از جمله اینکه در یک اسباب دنیوی کار را بجائی رسانید که در جم منزل گرفته (۵)

دیوجانوس

و تنها یک کاسه برای آب نوشیدن داشت روزی جوانی را دید که با مشت از بهر آب مینوشید پس کاسه را اداخت که معلوم شد در دنیا باینهم نماز نیست بی اعنائی او بمردم از این رو داغسته میشود که وقتی او را دیدند همان روز با فانوس روشن میگردید بسبب پرسیدند گفت انسان میجویم (۶) و نیز وقتی اناء وطنش او را تبعید کردند کسی بطعن گفت همشهریان را از شهر راندید گفت نه چنین است من آنها را در شهر گذاشتم و معروف است که اسکندر کبیر در حالیکه بالای سوار اینسانده و میان او و خورشید حایل شده بود گفت از من چیزی نخواه گفت میخواهم سانه خود را از سرم کم کنی.

۱۱۶۶۶۱

همچنانکه ارسیموس واسطه میان سقراط و ابقور بوده کلبی ها هم واسطه میان

آن مرد بزرگ و رواقیان بوده اند و این حمله حکمت را تنها برای تعیین تکلیف داند ثانی

رواقیان

و دستور اخلاقی میدادند و اسفاده علم از آن میخواهند و بحث علت و معلول را باندازه ای که اخلاق مدد مرسانند و افساد باشند

(۱) Cypique (۲) Cynosarge (۳) اکنون در زبانهای اروپائی Cynisme به معنی بروی

ویشومی و بی ملاحظه حرف زدن است (۴) Diogène این فقره را در مشرق زمین افلاطون بسبب داده اند اما اشتباه است خواه حافظ بقرماید

جز افلاطون خم نشین شراب سر حکمت بنا که گوید باد

(۶) بقینا گوینده ما نظر باین مضبه داشته که سر موده است :

دی شیخ گرد شهر همی گشت اچراغ از دیو و دد ملولم و اساتم آرزوست

یعنی اینکه در باره رواقیان میتوان گفت جمعیت ایشان جنبه مذهبی بیشتر داشت با فلسفی در هر حال سراسر این جماعت زنون (۱) نامی از اهل قبرس و معاصر ایقور بوده و دیگری از معتبرترین آنها خروسیس (۲) از مردم آسیای صغیر که شاگرد و جانشین زنون بوده است و آرا و افق از آرو گفته اند که حوزه ایشان در یکی از رواقهای شهر آتن معتقد میشد (۳).

معتقد رواقیان کل یعنی آنچه افلاطون مثال وارسطو صورت یا تصور میخواند تنها در ذهن موجود است و ذهن انسان لوحی است ساده و معلومات او منحصر از خارج بدست میآید یعنی بوسیله محسوسات که در ذهن همچون نقش بر موم میباشد و فهم انسان چهار مرتبه دارد: وهم و گمان و ادراک و

منطق رواقیان

علم که مرتبه نخستین است و این چهار مرتبه را با اشاره بوسیله مشت باز و مشت و نیم بسته و مشت بسته و مشت که در مشت در فرار گرفته باشد نمودار میکردند. کلیه رواقیان بمنطق اهریمن نام میدادند و بسیاری از اصطلاحها و فصل و بابهای این فن را آنها وضع و شقیج کرده اند.

فلسفه رواقیان بر مبنای از وحدت وجود است (۴) اما جسمانی به روحانی باین معنی که هر جسم وجهی فاعلی باشد و معتقدند که آن فاعل است یا منفعل فاعل یعنی فوّه

(بمعنی قدرت به اصطلاح ارسطو) آنستکه در انسان روح یا نفس و در کائنات عالم پروردگار خوانده میشود و منفعل آنستکه در انسان بدن

فلسفه رواقیان

و در عالم ماده منمانند و این دو امر یعنی فوّه و ماده با روح و بدن با خدا و ماسوی که حقیقت آنها واحد است باسکند بکسر مزج کلی دارند چنانکه وجود یکی در تمامی وجود دیگری ساری است و انسان عالم صغیر است و جهان عالم کبیر و در باره حقیقت عالم از رأی هر فیلسوفی بر روی میکند که اول وجود را آتش میدانست آتش بدوی هوا و آب و خاک تبدیل باوه و همی الهی در آن دسبده شده و باین هر فردی از موجودات از دم الهی بهره ای دارد و آن فوّه که در او موجود است اجزاء عالم را نگاه میدارد.

مدار امر عالم بر او است و عافیت متلاشی میکرد و رجوع حاصل یعنی آتش بدوی میکند پس از آن سوختن را آغاز کرده و کمالا مانند دور سابی چرخان می ماند و آن سر بر اجزاء عالم را بسود و در چنین بی نهایت.

رواقیان چنان که در عالم را ضروری میدانند و جبری منسوب اند در امور اخلاقی بنان ایستاد از اجبر آزاد است.

اینان که عالم منسرب است و جیسا و روحا باره ای در عالم کبر میباشد باخار باید از

(۱) Zenon (۲) Chrysippe (۳) در زبان یونانی روان را ψυχή میگویند از اینجهت است که در زبانهای ادو با روانه را stoicien و حالت اخلاقی ایشان را stoique گفته اند.

(۴) Panthéisme

قوانین طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود اخلاق رواقیان اوست انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند پس عمل نیک و فضیلت آنستکه با عقل سازگار باشد و بنا بر این انسان باید نفسانیات را که از حکم عقل منحرف میشوند از خود دور کند و سکون خاطر را رها ننموده و تأثر بخود راه ندهد و اگر چنین کرد و نفس را مغلوب عقل نمود فاعل مختار خواهد بود زیرا جز آنچه عقل حکم میکند آرزو نخواهد بود و هر چه آرزو کند بآن خواهد رسید پس امور خارجی در آزادی و اختیار و خوشی و سعادت انسان تأثیری ندارد و خوشی امری درونی است یعنی بخرسندی خاطر است و هر چه خود را از علائق بیشتر رهایی دهد و ارسته تر خواهد بود و اهتمام در ورستگی و آزادی چنان برای انسان واجب است که جهت استخلاص از قیود و ناملازمات بخود کشی هم اگر محتاج شود بآن نیست و از رواقیان کسانی که رشته حیات خویش را با اختیار قطع کرده اند متعذرند .

فضیلت مقصود بآلذات است و غایت او خود اوست و آن در واقع یکی نیست یعنی حکمت یا شیوه عقلانی که جنبه های مختلف دارد مثلاً اگر از حیث ترس و بی باکی ملحوظ شود دلیری نام میگیرد و اگر نسبت بتمتع در نظر بگیرند خودداری خوانده میشود و هر گاه در تعیین حصه ها و حقوق مردم منظور گردد دادگری خواهد بود و نظر باینکه فضایل همه از یک منشاء میباشند هر کس دارای یکی از آنها باشد جامع همه فضایل است و اگر فاقد باشد جامع ردایل خواهد بود .

چون رواقیان اصول مذکور در فوق را در زندگی، مدار عمل قرار میدادند و جز تقید به پیروی طبیعت یا عقل هیچ امر دیگر را قابل اعتناء و اندیشه نمیدانستند در نزد مردم بنحوت و بی قیدی و عدم عاطفه و درویشی و قناعت و بردباری و خود داری معروف میباشند و از این جهات ضرب المثل شده اند اختلاف اقوام و ملل را هم قائل نبوده همه افراد مردم را متساوی دانسته فرزند جهان میخواندند و بنده گرفتن را جایز نمیشمردند .

شکاگان

شکاگان (۱) جماعتی از حکما هستند معتقد بر اینکه انسان بر حسب علم و یقین بمعلومات خود میزان مأخذ صحیحی ندارد . حس خطا می کند عقل از اصلاح خطای او عاجز است چه اشخاص بحسب اختلاف بنیه و مزاج و ذوق و فهم و زمان و مکان و اوضاع و احوال و تربیت و انس و عادت و غیر آنها ادراکاتشان مختلف میباشد و امور را یکسان نشخویش نمی کنند و بنا بر این در هیچ امری نباید رأی جزئی و حکم قطعی اظهار کرد و همه چیز را با تردید و شبهه باید تلقی نمود و در اعمال زندگی همه اختلافی هم بمطرح و بی تمایلی و عدم عاطفه را باید اختیار کرد

هرچند در میان قدماء هم این نوع عقاید بوده و پروتاگوراس سوفسطایی که پیش از این شناسانیده‌ایم نیز همین مذاق را داشته‌است ولیکن کسی که باین منهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده میشود پیرهون (۱) نامی است که معاصر اسکندر مقدونی و مردی بلند پایه بوده و مریدان بسیار داشته‌است و باین مناسبت اروپائیان شکاکان را پیرهونی نیز میگویند.

پیرهون
فضای مامیان شکاکان و سوفسطائیان از جهت مشابهتی که بیکدیگر دارند فرق نگذاشته و شکاک را هم سوفسطایی خوانده‌اند.

فصل چهارم

سوره علمی اسکندریه و دوره رومیان

۱- سوره علمی اسکندریه (۱)

در تاریخ علم و حکمت یونان رادرمائه ششم و پنجم و چهارم پیش از میلاد با تمام اختصار از نظر گذرانیدیم در سراسر این مدت دنیای متمدن غیر از یونان یعنی مصر و آسیای غربی در تحت قدرت و سلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده و چون از آثار آنتونی آن دوره و این اظهار هیچ باقی نمانده و مأخذ اطلاعات ما از آن جهت منتهی به نگارش یونانی است با کمال تأسف که باید که از معارف آنسان تقریباً بیخبریم. اجمالاً میدانیم که در این مسائل نیز از باب معرفت و مردم صاحب نظر بوده و یونانیها هم از ایشان استفاده کرده اند اما به تشخیص بوده که نه پادشاهانند مدرسی نمیدانیم. و در آن باب باید بحدس و فاس و علائم و امارت موصول شویم. تنها نام یونانی که از مردان قدیم ایران بر سر زبانها مانده زردشت است که مؤسس کیش و آئین ایرانیان باستانی است. اما بیان حال و گفته های او مربوط به تاریخ ادیان میشود و در هر حال تحقیق این مسائل از موضوع این رساله بیرون است.

علم و حکمت
در مشرق

پس از مائه چهارم یعنی در واقع بعد از اسکندر و شاید نهایی از معارف ایشان شهر آتن بلکه کلیه یونان از جهت علم و حکمت از رونق افتاده و از آن پس از باب معرفت و نظر هر چند نارا کثر یونانی بودند و جمع و متحل جاوه و مجال انسان اسکندریه بود زیرا که در این دوره های معسر که در سراسر دولت شاه پیکر از سرداران اسکندر موسوم به بطلمیوس (۲) بوده در مانتخت خود پیکر اسکندریه به جمع آوری و نشه ای اهل لجال اهلانه نمودند و مسائل

اسکندریه و
بطلمیوسها

Prolemée (۲) - Ecole d'Alexandrie (۱)

فصل چهارم

تحقیقات علمی را از کتابخانه و باغ و بیاتات و حیوانات و رسید خانه و غیرها از هر جهت برای آنها فراهم و حوزه علمی را کرم کردند در ماه سوم و دوم پیش از میلاد دارالعلم اسکندریه رونق تمام داشت اما پس از آنهم تا اوایل ماه چهارم بعد از میلاد دایر بود.

دانشمندان نامی این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده و چه معاصری که در افطار دیگر زیست کرده اند با یونانیان سابق يك فرق بزرگ داشتند و آن اینست که در یونان بیشتر اهل علم جامع علم و فنون بودند و اهتمام خود را معسروف يك رشته مخصوص نمی نمودند. بعبارت دیگر حکیم بودند و در معارف نظر

تشعب و تخصص در علوم

بجایست داشتند. در واقع ارسطو که آخرین حکمای مقدمین است نخستین کسی است که تشعب و فنون را در علوم فتح باب کرده است و لیکن او نیز خود جامع بوده و تخصص اختیار ننموده است. اما دانشمندان متأخر اکثر ذمه بدهانده و هم خود را معسروف رشته های خاص کرده و آنها را بسط و توسعه داده اند و نتایج کارها و کوششهای ایشان است که معارف برادران اسلامی جمع آوری کرده و موضوع بحث و تحقیق ساخته و مزید و مکمل نموده و در رساله و کتب خود برشته تخریر و تنقید و ضبط در آورده و هنگامی که مردم اروپا توجه به علم و معرفت کردند از آن مخزن و منبع استفاده کامل نمودند چنانکه بعدها برادران باب سخن خواهیم راند.

ابو ابوس (۱) و اقلیدس (۲) که کتاب او را در صدر اسلام به عربی ترجمه کرده اند و بعدها خواجه نصیرالدین طوسی تخریر نموده در هندسه نام بلند دارند و هر دو از حوزه اسکندریه و از ماهه سوم پیش از میلاد میباشند. ارشمیدس (۳) در کلبه ریاضیات خاصه چراقال عالمقام است معاصر اقلیدس بوده و در جریزه صلیبه (۴) میزیسه است.

فضای نامی آن دوره

در هیئت و مجرم ارستارخس (۵) قائل بحر گت زمین و مر کزیت خورشید بوده و ارخس (۶) بزرگترین منجم فلیمداد شده و هر دو در ماهه دوم پیش از میلاد بوده اند بطلمیوس (ماهه دوم بعد از میلاد) صاحب کتاب المجسطی (۷) مشهورترین علمای هیئت قدیم و حوزه علمی اسکندریه است و تعلیمات او در هیئت مبنی بر مر کزیت زمین و حرکات افلاک و غیر آن تا ماهه شانزدهم میلادی نرسید و مدار این علم بوده است. ارانوسه (۸) که در ماهه سوم پیش از میلاد میزیسته پزمردی جامع و حکیم بوده اما در جغرافیا و هیئت و بحر خاص داشته است.

دیگر کسی که نام بردش در این مقام واجب میساید جالیوس (۹) طبیب معروف و سالی مرط است و او در ماهه دوم میلادی در رم میزیسته و تا زمانی که در اروپا علم

- | | | | |
|---------------|-----------------|----------------|-----------------|
| Sicile (۴) | Archimède (۳) | Euclide (۲) | Appollonius (۱) |
| Almageste (۷) | Hippaque (۶) | Aristarque (۵) | |
| Galien (۹) | Eratosthène (۸) | | |

تجدید نشده بود طب جالینوسی تقریباً تنها دستورمعالجه امراض بوده است . اما فلاسفه و حکما همه خوشه چین خرمن قدما مخصوصاً فیثاغورث و افلاطون و ارسطو می باشند و طبقات چند تشکیل داده اند که آنها را فیثاغوریان اخیر و آکادمیان اخیر و رواقیان اخیر و امثال آن خوانده اند. در هر حال چون اسکندریه مشرق زمین متصل و از آنجا ارتباط بامصر و ممالک آسیا آسان است یونانیان در آن دوره با فکر مشرق زمینی بیشتر مأنوس شدند و این کیفیت در فلسفه ایشان بهتر محسوس میگردد بعضی از متفکرین هم در صدد جمع میان گفته های پیشینیان و وفق دادن آراء آنها با یکدیگر بوده و یا از هر طایفه از قدما قولی را اخذ و در واقع در حکمت التقاط کرده و فلسفه مختلطی جمع آوری نموده و این جماعت را التقاطیون (۱) مینامیم .

التقاطیون

گرچه همه اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما باقیدی که باختصار کلام داریم سودی ندارد و اکتفا میکنیم به بیان مختصری از حکمای حوزه اسکندریه که افلاطونیان اخیر (۲) نامیده شده اند چه آنها از یک جهت تجدید مذهب افلاطون کرده اند و هر چند از التقاطیون نیز محسوب میشوند تحقیقاتی که در حکم و معارف دارند بدیم است و میتوان ایشان را مستقل دانست و بدیده اصالت در آن نظر کرد و چون از افکار شرقیان نیز اقتباس بسیار نموده اند و بعدها همان فلسفه ایشان در افکار مردم مشرق زمین تأثیر کلی داشته است از این جهت نیز برای ما بخصوص محل توجه می باشد چون افلاطونیان اخیر آخرین سلسله معتبر حکمای یونان و خاتم دوره حکمت قدیم میباشد و معتبرترین آنها هم اصلاً رومی و ساکن روم بوده است پیش از آنکه بنای بحث در احوال و اقوال ایشان بگذاریم باید نظری هم برومیان و ارباب آن قوم بباندازیم تا شناسائی خود را نسبت بدانان مشندان مغرب زمین کامل سازیم .

۴- حکمای روم

رومیان هر قدر در فنون جنگ و عملیات سیاست در کشور داری مهارت داشتند از علم و حکمت بی بهره بودند و بعالم معقولات و ذوقیات آشنانشدند مگر پس از آنکه یونان را مستخر کرده باشند و در حقیقت هر چه دارند از حکمای یونان کسب کرده اند اما آثار قلمی فصیحی ایشان خاصه در اخلاقیات از نقایس گرانمای عالم انسانیت و مطالعه آن نوشته ها بهترین متغولیات است . از این گذشته در مصنفات تاریخی در باب علم و حکمت رومیان چند سطر بی بیش نمی توان نگاشت .

Néo - Platoniciens (۲) Eclectiques (۱)

فصل چهارم

از دانشمندان رومی کسانی که بسبب قدرت قلم یا قوه نفس و احوال اخلاقی نامی میباشند و باید شناخت از این قرارند :

لوکریوس

لوکریوس (۱) در نیمه نخستین از مائه اول پیش از میلاد میزیسته است اثری که از او مانده منظومه است با اسم «طبیع اشیاء» (۲) یا طبیعت که دلیل بر کمال قدرت طبع شاعری اوست و آن منظومه سراسر حکمت است و فلسفه ایقور را باز مینماید و رویهمرفته از آثار مهم ادبی و فلسفی بشمار میرود اما غیر از آراء ایقور که مبنی بر حکمت ذیمقراطیس است چیزی ندارد که محتاج به بیان آن باشیم .

سیسرون (سیسرون)

سیسرون (۳) از رجال بزرگ سیاسی روم و بزرگترین خطیب آن قوم و یکی از فصیح ترین و بلیغ ترین گویندگان و نویسندگان بوده است . رویهمرفته از بزرگان دنیا بشمار میرود . متمایل بحکمت آکادمی است اما در اخلاق شیوه رواقیان دارد . در واقع از التقاطیون و اهرمیت اوهمان حسن بیان است . رسائلش در اخلاقیات گرانبهاست در مائه اول پیش از میلاد میزیسته است (اوایل دوره اشکانیان) .

سنکا

سنکا (۴) از رجال مائه اول میلادی و مربی امپراطور نرون (۵) بود در فلسفه مذاقش با رواقیان موافق و رسائلی در موعظه و اخلاق دارد که معروف و نفیس است . کردار او را ندادن با گفتارش چندان سازگار نیافته اند اما بسیاری معتقدند بر اینکه خوش رفتاری نرون در سالهای اول سلطنت از تأثیر تربیت این حکیم بوده است ولیکن آن امپراطور مضطرب و وسعیت بر مزاجش غالب بود فجایعی که مرتکب شده و در تواریخ مضبوط و مایه حیرت است از جمله اینکه بر فضایل و جاه و منزلت و مال و ثروت مربی خود رشک برده و باو حکم داد رکهای خویش را باز کند حکیم از اطاعت چاره نداشت و بدست خویش رشته زندگی خویش را قطع کرد .

اپیکتیتوس

اپیکتیتوس (۶) اصلاً یونانی و در روم ابتدا از بندگان بود بعد ها آزاد شد در پایان مائه اول و آغاز مائه دوم میزیست احوالش بد رستی معلوم نیست در فلسفه تنها متوجه اخلاق بود و شیوه رواقیان را پسندیده در زندگانی از جهت تجرد و وارستگی از سقراط و دیوجانس پیروی میکرد شغف خاصی ننگاشته و تعلیماتش رایکی از معتقداتش در یک کتاب (۷) و یک رساله مختصر (۸) بزبان یونانی جمع آوری نموده است بشاید تحققات او اینست که

(۱) Lucrét (۲) بزبان لاتین de nature rerum و بزبان فرانسه de la nature des choses

(۳) Cicéron (۴) Sénèque (۵) Néron

(۶) Epictète (۷) Les Entretiens d'epictète یعنی گفتگوهای اپیکتیتوس (۸) Manuel

امور دنیا بر دو قسم میباشد قسمی که در اختیار ماهست و قسمی که در اختیار ما نیست آنچه در اختیار ما هست فکر و اراده خود ماست پس اگر بر نفس خویش مسلط باشیم و قوت و عزم و اراده داشته باشیم آزاد و مستقل خواهیم بود چه هیچکس نمیتواند بر عقل و نفس ما مسلط شود. سایر چیزها از اشخاص و اموال و غیر آنها از ما نیستند و از اختیار ما بیروند و نباید جز آنگونه که هستند آرزو و توقعی داشته باشیم تسوچه باین نکته مایه آسایش خیال و فراغ خاطر ما خواهد بود و باین طریق کاملاً خوش و سعادتمند خواهیم زیست.

از قرار معلوم احوال آن حکیم با این فلسفه کاملاً موافق بوده و برد بسیاری و خودداری تمام داشته است چنانکه نقل کرده اند که در زمان بندگی روزی خواجه اش که مردم آزاد بود بای او را با آلات شکنجه رنجه میکرد او بی آه و ناله با کمال آرامی گفت پایم را خواهی شکست و عاقبت چنین شد و باز او تغییر حال نداده بهمان آرامی گفت نگفتم پایم را می شکنی؟

مارکوس اورلیوس

در بزم حکمت «گدا» با شهنشه مقابل نشیند. اپیکتیتوس بنده بود، مارکوس اورلیوس (۱) از امپراطورهای دیشان روم است که در ماه دوم میلادی زبسنه و سلطنت کرده است (اواخر اشکانیان) و مذهب و طریقت او همان شیوه رواقیان بوده است. بوجود او آرزوی افلاطون به حصول پیوسته که میگفت پادشاه باید حکیم باشد. سراسر زندگانی را بر طبق اصول حکمت بسر برده و اداره امور کشور را نیز بروفق همان اصول نموده است و وظائف سلطنت را بر حسب تکلیف ادا میکرد و حقیقت زندگانی را در اشتغال بحکمت میدانست. کتاب نفیسی از او بیادگار مانده که بزبان یونانی نوشته است اسم آن کتاب که مجموعه ای از تفکرات و تذکرات است اینست: «در باره خود» اما معروف است باندیشه های (۲) مارکوس اورلیوس. از این کتاب برمی آید که مارکوس اورلیوس بدستور سنکا حکیم سابق الذکر نفس خود را همواره بمعرض باز خواست درمی آورده است که چه کردی؟ چه دردی را دوامدیدی؟ چه زخم را مرهم نهادی؟ کدام عیب را از خود دور ساختی؟ چه ترفنی و بیبودی بخود دادی؟ و لب کلام او اینست که افراد مرتباً محل عالم اند و حیات اگر معنی دارد اینست که هر فردی خود را جزء کل بداند.

از عبارات او اینست که من دومین دارم باعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هشتم میهم رومست و باعتبار آنکه انسانم میهم جهان است و خیر و نیکوئی آنست که برای هر دومین نافع باشد. عمل اخلاقی مردم آنست که جنبه ای و عمومی ایشان جلوه و ظهور یابد و معتقد باشند که همچنانکه درخت بدون عالم و عمد بمردم میدهد انسانهم بابتدیی نوحه و نغمه وجودش برای دیگران سودمند باشد.



اشارت مختصری که درباره حکمای روم و آثار ایشان کردیم آشکار میسازد که دانشمندان آنقوم بحث در حقیقت اشیاء و جستجوی در طبیعت و ماوراء طبیعت را کنار گذاشته بنا بهفارش سقراط همواره منوجه بتکلیف زندگانی و وظیفه اخلاقی بودهاند یعنی از حکمت نظری بحکمت عملی پرداختهاند و گنجینه‌ای از مواظظ و حکم برای نوع بشر آماده ساخته‌اند.

۳- افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسله را امونیوس ساکاس (۱) از مردم مصر میدانند که در پایان مائه دوم و سیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه میزیسته است ولیکن از احوال و تعلیمات اوچندان آگاهی نداریم و کلیه فلسفه که بافلاطونیان اخیرمنتسب است و در واقع باید حکمت اشراقی و عرفان نامید مربوط به فلوطین (۲) نامی است از یونانیان مصر که اصلاً رومی بوده و در اسکندریه درک خدمت امونیوس ساکاس نموده و برکت همدمی او از فلسفه و عرفان بهره‌مند و خواهان آشنائی باحکمت ایرانیان و هندیه‌ها گردیده و برای این مقصود همراه کردیانوس (۳) امپراطور روم که باشاپور بن اردشیر ساسانی جنگداشت بایران آمد و در بازگشت بروم رفته آنجا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت. بسیار کسان با او ارادت می‌ورزند که از جمله گالیانوس (۴) امپراطور روم و روجه او بودند. نزد مریدان و پیروان مفاسمی ارجحند داشت و صاحب کتف و کرامتش میدانستند. دراینکه سالک و مرتاض بوده حرفی نیست زندگانی دنیا را بچیزی نمینمرد. هیچگاه از کسان و خویشان و منعلقات دنیوی گفتگوئی بمیان نیآورد از گذشتن روز و ماه و ولادت خویش که میخواستند عید بگبرند خودداری میکرد. وقتی تقاضا کردند بگذارند شمایل او را نقش کنند گفت تن اصلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بتلیم بدن بزای روح بمنزله گوروزندان است سابه و تصویر اوست و قابل آن نیست که سابه و تصویر برای او قرار دهیم. یکی از بزرگان روم از تأثیر تعلیمات اوچنان آشفته شد که همه اموال و کسان خود را رها کرده از حیثیات و اعتبارات گذشت و زندگانی درویشی اختیار نمود چنانکه هر شب و روز يك بار خوراك میکرد. باری فلوطین تادیرس گاهی بتعلیم شفاهی اکتفا نموده بتصنیف کتب نمیداخت عاقبت باصرار دوستان فلسفه خود را در پنجاه و چهار رساله بتحریر درآورد و فرفوربوس صاحب رساله ابساغوجی که از مریدان خاص او بود آنرا در شش مجلد هریک مشتمل بر نه رساله مرتب نمود و از این رو آن تصانیف و رسالات به گانه (۵) نامیده شده است.

Plotin (۲) Ammonius Saccas (۱)
Ennéades (۵) Gallien (۴) Gordien (۳)

فلسفه فلوطین فلوطین وحدت وجودی است (۱) یعنی حقیقت را واحد میدانند و احدیت را اصل و منشاء کل وجود می‌شمارد. موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی (۲) از مبدأ نخستین و مصدر کل میانگارد و غایت وجود را هم بازگشت بسوی همان مبدأ می‌پندارد که در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک میکند و در قوس صعود بحس (۳) و تعقل (۴) و اشراق و کشف و شهود (۵) وحدت وجود نایل میشود.

بعقیده فلوطین مبدأ نخستین (۶) که موجد کل موجودات است صورت مطلق و فعل تام میباشد (با اصطلاح ارسطو) و قوه فعاله است (قوه بمعنی قدرت نه مقابل فعل). احدیتش مبری از تعداد و شماره و تقسیم است. محیط بر کل و غیر محیط و نا محدود (۷) میباشد. نمیتوان گفت صورت دارد یا زیباست یا عاقل است زیرا که او منشاء و نفس صور و زیبایی و فکر و عقل است. نباید گفت عالم و مدرک است چه او ورای علم و ادراک است. عبارت دیگر نسبت دادن علم و ادراک با او منافی نوحید است یعنی سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند شد. مرید نیست زیرا که نقضی در او نیست تا طالب چیزی باشد، کل انبیا است اما هیچک از اشیاء نیست.

فلوطین از مبدا و مصدر کل گاهی تعبیر باحد میکند (۸) زمانی بخیر (۹) و فنی بفکر مجرد (۱۰) یا فعل تام (۱۱) اما هیچیک از این تعبیرها را هم تمام نمیداند و هر تعبیر و توصیفی را مایه تجدد و تغییر او میخواند که او برتر از وصف و فهم و قیاس است حتی اینکه او را وجود میگوید و برتر از وجود و منشاء وجود می‌شمارد و میگوید برای وصول باو باید از حس و عقل تجاوز نمود و بسیر معنوی و کشف شهود متوسل شد. هر چند فکر و تعقل نردبان عروج بسوی حق است اما برای رسیدن باو کوتاه است و وارد حرم قدس نمیتواند بشود در این باب میان افلاطون و فلوطین مختصر اختلافی است یعنی با آنکه فلوطین سیر و سلوک در عوالم وجد و حال را از افلاطون خیر و سبق را اعلی مرتبه مثل و رأس معقولات میدانند و فلوطین او را برتر از آنها می‌پندارد.

مبدأ نخست چون کامل است و بخل و دریغ ندارد البته بابش و زاینده است. بدر موجودات و مصدر آنهاست رایش میکند همچنانکه خورشید نور میباشد و جام لبریز تراوش مسماید و فرزند بالا و اهل ارضی آنچه بدوا از او صادر میشود در مراتب کمال تا او نردبان است اما البته بیایه او نیست از مبدأ اول است آن صادر اول عقل است و عالم معقولات (در آنکه عاقل و معقول

(۱) Panthéiste (۲) Emanation (۳) Perception (۴) Raisonement (۵) Intuition (۶) Le Premier Principe (۷) Infini یا Illimité (۸) Acte pur (۹) Le Bien (۱۰) Pensée pure (۱۱) L'un (۸)

فصل چهارم.

منجندند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتم مبدأ و مصدر برتر از وجود است) و صور کلیه (بقول افلاطون مثل) در این عالم اند و بعقیده فلوپلین نه تنها کلیات یعنی اجناس و انواع دارای مثل میباشند بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد . خلاصه این عالم، عالم نور و صفات است و معقولات با وجود کثرت واحدند هر یک همه اند و همه یکی هستند و عقل آنها را بیواسطه یعنی با شراق و شهود در می یابد . بعبارت دیگر نخستین آئینه احدیت عقل است و معقولات نخستین مظهر او میباشند .

صادر اول

عقل است

این صادر اول خود مصدر نیز هست و آنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراک معقولات بتفکر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد و در جنب عقل مانند ماه

صادر دوم

نفس است

است نسبت بخورشید که روشنائی از او کسب مینماید احدیت (۱) (که او را خیر و فعل مجرد یامبدأ و مصدر اول نیز مینخوانند) و عقل (۲) یا عالم معقولات (۳) که از او بوجود (۴) نیز تعبیر میکنند) و نفس یا روح (۵) افاقیه (۶) سه گانه میباشد و هر یک بقدر مرتبه خود لاهوتی (۷) هستند . عقل واسطه میان ذات احدیت و نفس است و نفس واسطه میان مجردات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) میباشد .

همچنانکه عقل کل شامل معقولات و کلیه عقول است (مثل افلاطونی و صور کلیه ارسطو) (۸) نفس کل هم منشاء نفوس جزئی و مشخصه (۹) و شامل آنها است و هر چند

عقول و نفوس

جزئی

که هر نفس برای خود استقلال دارد با نفس کل نیز متحد است در هر حال نفس مایه حیات و حرکت میباشد و هر چه در عالم متحرک است دارای نفس است . بعبارت دیگر نفس کل در اجسام و ابدان حلول نموده و هر یک از آنها بقدر استعداد بهره ای از آن بافته و باین طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است .

اما جسم (۱۰) که آخرین و ضعیف ترین پرتو ذات احدیت است صورتی است که در ماده فرار گرفته است . حقیقت اجسام و همان صورت که مایه وجود آنهاست و ماده (هیولی)

عالم جسمانی

همان قوه غیر منعی است که پذیرنده صورت است . صورت جنبه وجودی جسم و ماده جنبه عدمی آنست و بنسب این عالم جسمانی مذنب بین وجود و عدم است اینست که دائم در تغییر و تبدیل میباشد و در واقع شدن (۱۱) است نه بودن . (صورت و ماده را بهمان معنی که مراد ارسطو بوده در نظر بگیرید و فهم خود را از آن تکمیل فرمایید) .

- L' un (۱) با L'uniré (۲) L'intelligence (۳) Les intelligibles (۴) L' Etre (۵)
 L'âme (۶) Hypostase یعنی وجود اصل « اقوم لفظ سریانی است » (۷) Divin
 L' âme universelle (۸) les âmes particulières (۹)
 Corps (۱۰) Devenir (۱۱)

ساده یعنی بی صورتی و بدی و زشتی و نقس و عیب و آن مسابه کثرت (۱) می باشد همچنینکه سورت عبارت از نیکی و زیبایی و کمال و وحدت است (۲) عقل و نفس هم بسا همه مقام لاهوتی که دارند، جنبه نفس و مایه تکثیر و سبب حرمانشان

ماده

از احدیت مطلقه منتسب بماده است . فعلیت و واقعیت هر حقیقتی بسته بدرجه وحدت و اتحاد اجزای آنست و هر حقیقتی که اجزای آن کاملاً متحد نباشد بهره اش از وجود فعلی تمام نیست و واحدی فوق او نگهدارنده اوست چنانکه مایه اتحاد اجزای بدن روح است و همینکه روح از بدن مفارقت کرد اجزای او پراکنده میشوند و حقیقت او از میان بر میخیزد آنست که گفتیم مایه وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق میباشد و ماده صرف یعنی قوه مطلق موجب کثرت و مایه نیستی است .

فلو طین چون وحدت وجودی است و ثلثه موجودات راناشی از مبدأ کل و متمثل باو میداند در پی توجیه عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست بلکه مرادش از حکمت وصول بحق یعنی بعالم باطن یا معقولات است و عبور از عالمی که نیل بسعادت و معرفت در آن ممکن نیست عالمی که این منظور در آن حاصل میشود .

توضیح آنکه روح یا نفس انسان در قوس نزول (۳) از عالم ملکوت بعالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده و بالایشهای این عالم و نفس و زشتی و بدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است پس اگر نوبه خود را بیشتر بحسب محسوسات

قوس نزول

که عالم مجازی است و بهره اش از حقیقت ضعیف و ابتلاش به ماده قوی است معطوف سازد و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است منحرف شود سقوطش کامل و حرمانش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود و مقدرات او تهیاه و بمرتبیه ادنی نازل خواهد نمود چنانکه در این عالم ناسوت هسم اشخاص مراتب دارند آنانکه بکلی آلوده بتهیوات باشند در درجات ساقطند و آنانکه اعمال خود را بر طبق فضایل اجتماعی قرار میدهند برای بجای آوردن آزادی خدمت خلق را شوق خود مسازند سعادت مند تر از آنان میباشند .

اما نفوسی که بخواهند بپیدا بازگشت کنند و هوس صعود (۴) رایج نمایند باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره و سیر (۵) عالم معنی بپردازند .

نفس است تر لیه و ظاهر هر نوده خود را از آلائش اثر این و خواهش های پس پاک کنند آنگاه در راه سلوک گام نهند و این سلوک معنوی سه مرحله دارد همر (۶) و عشق (۷) و حکمت (۸) .

قوس صعود

Unité (۲)	Multiplicité & Pluralité (۱)
Conversion vers Dieu (۴)	Procession dans le monde (۳)
	Contemplation (۵)
La Philosophie (۸)	L'almont (۷) L'art (۶)

فصل چهارم

هنر طلب حقیقت و جمال است یعنی جستجوی راستی و زیبایی که هر دو یکی است زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود و هنر زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود درمیآورد و وحدت میدهد. تابش روح است که بر جسم میسافتد و پرتو عقل است که بر نفس مینهد چنانکه زیبایی نور بسبب دوری او از جسمانیت است که نسبت به جسم بمنزلۀ روح میباشد. شوق و وجد و حالی که از مشاهده زیبایی برای روح دست میدهد از آنست که به همجنس خویش برمیخورد و آنچه خود دارد در دیگری میابد چنانکه نغمات صوت صدای آهنگساز هائی است که در نفس موجود است و از آن سبب از استماع آنها نشاط حاصل میشود (در این فصل هر جا صورت میگوئیم با اصطلاح ارسطو است).

باری اهل ذوق و ادب هنر دنبال تجلیات محسوس زیبایی و حقیقت میروند اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی پرتوی از زیبایی حقیقی میباشد که امری معقول است یعنی بقوای عقل ادراک میشود زیرا اصل و حقیقت زیبایی چنانکه عشق گفتیم صورت است چه زیبایی بدن از نفس است (روح) و زیبایی نفس از عقل و عقل عین زیبایی یعنی صورت صرف میباشد پس همان وجد و شوری که برای ادب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست میدهد برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل میشود و این عشقی است که مرحله دوم سیر و سلوک نفوس زکیه است.

در این مقام هنوز عشق ناتمام است و عشق تام یا حکمت آنست که بجاورای زیبایی و صورت نظر دارد یعنی باصل و منشاء آن خیر و نیکوئی است و مصدر کل صور همه موجودات و فوق آنها و مولد آنهاست. زیبایی نفوس و عقول مطلوب و معشوق نمیشود مگر آنکه بنور خیر منور و بحر ارشاد افروخته شده باشد چنانکه در عالم ظاهر شمایل و پیکر بجان

عشق تمام
یا حکمت

دل نمی‌ر باید و لطیفۀ نهانی که عشق از آن خیزد جان است از آنرو که بخیر نزدیک است پس نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول نظاره و مشاهده میخواهد اما هنوز آرام نمیگیرد و یقیناً است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و بمشاهده اوقات نیست بلکه وصال او را طالب و جوای اتحاد (۱) با اوست چه وطن حقیقی ما وحدت است. آرزوی ما باز گشت بآن میهن میباشد و سیر بسوی آن با قدم سر میسر نیست. چشم سر را باید بست و دیده دل را باید گشود آنگاه دیده میشود که آنچه میجوئیم از ما دور نیست بلکه در خود ماست و این وصال یا وصول بحق حالتی است که برای انسان دست میدهد و آن بیتخودی (۲) است. در آن حالت شخص از هر چیز حتی از خود بیگانه است. بیتخیر از جسم و جان فارغ از زمان و مکان. از فکر مستغنی. از عقل وارسته. مست عشق است و

سیر حکمت در ادو با

میان خود و معشوق یعنی خیر مطلق واسطه نمییند و فرق نمیگذارد و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوهم در پی آن میروند و بوصول یکدیگر آنرا میجویند ولیکن این عالم مخصوص بمقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق ببدن دارد تاب بقای در آن حالت نمیآورد و آنرا فنا و عدم میندازد. الحاصل آن عالم دمی است و دیر دیر دست میدهد و فلوطن مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است.

از بیان اجمالی که از حکمت فلوطن کردیم ظاهراً میشود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و بانظر بحکمت ارسطو بالاختصاص پیرو افلاطون بوده و از آرای حکما و عرفای مشرق زمین هم استفاده کلی نموده و باین ملاحظه است که فلوطن را از حکمای النقطاتی شمرده اند و باین معنی توجه نموده که آن حکیم در قائل شدن باقائیم سه گانه جمیع میان نظر افلاطون و ارسطو و روافیان کرده است یعنی آنچه را اومیدار اول خوانده همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقل را که ارسطو مبدأ و منتهای کل وجود میدانند فلوطن صادر اول و مبدأ دوم نموده و نفس را که روافیان پروردگار عالم میدانستند فلوطن اقوم سوم قرار داده است. بالاینجه شک نیست که فلوطن مردی صاحب نظر بوده و از مسایه طبیعی خود دایره تحقیقات فلسفی را بسط کای داده و حکمتی تأسیس نموده که میتوان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست اما اینکه آیا عرفا و اشرافون ما مشروب عرفان از فلوطن و پیروان او دریافته یا مستقیماً از منابعی که فلوطن اقتباس نموده گرفته اند مسئله غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد محتاج بنقد و بسیار و از گنجایش این رساله مختصر بیرون است. نظر بکمال شباهت حکمت افلاطونیان اخیر با تعلیمات عرفانی و تصوف مشرق زمین و بملاحظه این که در ماه ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیر بودند بایران آمدند بعضی از محققین بر این شده اند که عرفان و تصوف ما از آن منبع بیرون آمده است اما از آنجا که ما بدایم فلوطن خود برای استفاده از حکمت مشرق بایران آمده و از گفته های دانشمندان و اشراف یونان اسلامی هم بهره ایابد که در این کشور از دیر کاهی حکمایی بوده اند که در مسلک اشراف قدم نهاده اند میتوان تصور کرد که افلاطونیان اخیر عوائد خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند. اشاراتی که بعضی از نویسندگان یونان بمقتضی هنر کرده و ایشانرا حکمای عربان (۱) خوانده اند نیز میتوان مؤید این نظر دانست (۲).

(۱) Gymnosophistes (۲) چنین بنظر میرسد که فلوطن در ممالک ما معروف نبوده و رسالاتش ترجمه نشده است اما قسمتی از رسائل نه گانه او را بعنوان انالوجی بر بی ترجمه کرده و با ارسطو نسبت داده اند همچنین بعضی از رسائل پیروان فلوطن نزد مسلمانان با ارسطو منسوب گردیده و از اینرو حکمای ما باده از عقاید فلوطن در دشمن حکمت ارسطو و اختیار نموده اند چنانکه الهیات شیخ الرئیس بقایده فلوطن نزد ایشان است

افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوپطین بسیار بوده و بعضی از ایشان در حکمت مقام بلند داشته‌اند اما جماعتی هم در عقاید باطنی و سری مبالغه کرده باوراد و اذکار پرداختند بلکه بطاسم و سحر و جادو نیز اشتغال یافتند و معجزات و کرامات و خوارق عادات را پیشه خود ساختند. ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت و اذهان متوجه عوالم دیگر گردید. یکجا فلاسفه علی‌رغم عیسویان پرستش از باب انواع و آن عقاید را نزد عوام تقویت می‌کردند جای دیگر مسیحیان بتخریب مذاهب قدیم کوشیده و در عین اینکه از آراء حکما استفاده می‌کردند با فلسفه ضدیت می‌مودند و در اینجا باز باید اظهار تأسف کنیم از اینکه آنچه می‌گوئیم راجع بمسالکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندانی که بزبان یونان و لاتین تحریر می‌کردند و از اقطار خودمان و فارسی زبانان تقریباً بی‌خبریم چون آثار ایشان بکلی برافساده و مقفود شده است همینقدر می‌دانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند و ایرانیان هم بعلم و معرفت اشتغال داشتند و این معنی تنها از قرائن و امارت و آگاهی بوجود امثال بوذرجمهر و برزویه بدست می‌آید و گرنه صاحب نظرانی که در ایران بوده‌اند اگر نامی از آنها برده میشود یا مانند جاماسب بکلی حالشان نامعلوم است یا مانند مزدک و مانی مؤسس دین و مذهب ناسازه میباشند جز اینکه تأثیر وجود مانی در افکار مردم چه در آسیا و چه در اروپا خالی از اهمیت نبوده است و بعدها در این مختصر اشارتی خواهیم کرد.

اما دانشمندان روم چنانکه مذکور داشتیم مخصوصاً در شهر آتن باز بتعلیم حکمت اشتغال داشتند ولیکن همینکه امپراطوران رومی عیسوی شدند و دین مسیح در قلمرو ایشان رسمیت یافت روبرق کار حکما رو بضمف گذاشت و عاقبت ژوستینی بین (۱) امپراطور فلسفه را مابۀ ضلالت و فساد انگاشت و در سال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت و حوزه فلسوفی را برچید و ممانعت کرد. بعضی از حکما برای مصون بودن از تعرض بایران آمدند و خود را بسایه دانش پروری اوشیروان درآوردند اما دولت ساسانی هم روبروال و انقراض مبرفت و چیزی نگذشت که ورق روزگار بکسره برگشت و بیان مختصری از آن احوال را بفصول آینده برکنار میکنم.

فصل پنجم

حکمت در اوایل قرون وسطی

۱ - آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت عیسی در میان ایشان ظهور نمود فلسفه و حکمتی نداشتند و جز انبیاء بنی اسرائیل که بموعظه و نصیحت زبان میکشودند و مردم را باطاعت فرمان خداوند دعوت مینمودند کسی از ایشان دیده نشده بود که بتحقیق و معارف پردازد و بتوان فضل و علم و حکمت شناخته شود.

تنها کسی که از آن قوم در قدیم بسمت حکیم سبتا شهرنی بافته فیلون (۱) نامی است که در اواخر مائه اول پیش از میلاد در اسکندریه ظهور نمود و خواست محتوبات تورات را با فلسفه یونان وفق دهد. منهج تثلیث (۲) را که عیسویان فیلون یهودی بنیاد اصول عقاید خود قرار داده اند فیلون بیان نموده و شاید که

فلوطین هم از تحقیقات او متوجه باقائیم سه گانه شده باشد. از این گذشته عقاید یهود را با معارف یونانیان مناسبتی نیست و در باب توحید هم که بنظر میآید با هم اشتراک داشته اند اختلافی بزرگ در میان هست چه حکمای یونان هیچگاه بتخالق و صانعی که عالم را از عدم بوجود آورده باشد فائل نبوده اند بلکه هر يك بوجهی ویسانی که در تفاوت نظر آریان فیصول پیش اجمالا باز نمودیم ذات احدیت و مقام ربوبیت را حقیقت عالم و معبود و مربی آن انگاشته اند و این فرض را نکرده اند که وقتی بوده است که جهان بنای معدوم بوده و حتی ماده بیسورت و ماده بی وجود نداشته است و همه معتقد بوجود داده ای بودند که همیشه موجود بوده و منصرف عالم آنرا بسورت های مختلف در آورده و موجودات را خلق کرده است. هر بحث و اختلافی بود در پیکونگی آن مسأله بود و نه اندک در این عیسویان پیدا شد که توحید دادیم بعبادت دیگر مذاهب حکمای یونان بلکه پایه اموات آریائی هر يك بولبی از وحدت

وجود است و اما یهود و کسانی که عقاید فلسفی خود را از تورات درآورده اند حکم کرده اند باینکه خداوند جهان را از عدم مطلق بوجود آورده است و آفرینش را وجودی جدا از آفریننده دانسته اند و نسبت آنها را بیکدیگر نسبت صانع و مصنوع پنداشته اند .

عیسویان در اوایل امر خاطر همه را بعبادت و گرم کردن حوزه اخوت مسیحیت و تذکر و اندیشه در گذران و کردار حضرت عیسی مشغول داشتند و بحکمت و فلسفه نمیپرداختند بویژه که دانش بزرگی برای حقیقت جوئی است و عیسویان بتعلیمات پیغمبران و مسیح و حوریان حقیقت رایافته و از جانب خداوند نازل شده میدانستند و خود را بجستن آن نیازمند نمی پنداشتند .

اما همیشه مسیحیت از یهود تجاوز کرده و میان اقوام دیگر انتشار یافت و جمعیت مسیحیان فراوان شد و برای مدافعه از حقانیت دین مسیح در مقابل منکران و مخالفان گرفتار مناقشه و معادله گردیدند و خود را بمحاجه و مباحثه نیازمند دیدند ناچار بحکامات حکما پرداختند و کم کم ببلندی مقام ایشان برخوردند چنانکه بعضی گمان بردند آنها معرفت را از کتب مقدس دریافته اند و برخی منتقد شدند که حکما خود ملهم بوده و از همان منبع که انبیاء درک معرفت نموده استفاضه کرده اند حاصل اینکه اذهان اولیاء دین مسیح هم بغور در مسائل مبدأ و معاد منوجه شد و بسا قید بصابت تعالیم انجیل و تورات از حکمت افلاطون و فیلون و فلاطین و اخلاقیات و رواقیات اقتباساتی کردند و حکمت الهی مسیحی یا علم معرفه الله (۱) را وضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً بیان علمی باز مینماید و نظیر علم کلام است در نزد مسلمین و خلاصه اصول مزبور یگانگی خداوند است و خالقیت او یعنی اینکه بدون ضرورت و اجبار از

علم الهی مسیحی راه محبت و از روی اخبار عالم را از عدم بوجود آورده است و در عین یگانگی سه وجود است پدر و پسر و روح القدس (۲) که اقانیم سه گانه میباشند پدر وجود مطلق است و متشاء قدرت و بسر کلام اوست با عقل که بآن وسیله مخلوق را آفریده است و روح القدس رابطه میان پدر و پسر و جنبه متعجب است . ولیکن مسیحیان اصول دین مسیح **افاسم سه گانه** را در عرض هم و مقرون بیکدیگر میدانند چنانکه میان خورشید و آفتاب که زاده اوست جدائی و دوئی نیست و در هر حال ابن عقیده را منافی توحید نمی پندارند و از اسرار (۳) الهی می شمارند و معتقدند که چون بشر گناهکار و از درگاه احدیت رانده شد و نفوس بنی آدم هبوط کرد و دچار حرمان گردید خداوند که خبر و لطف متعجب است فرزند خود را جسمیت داد و بصورت آدمی (حضرت عیسی) در آورد تا دسگیر نوع بشر و فدائی آنها شود و نفوس ایشان را از هلاک رهایی بخشد و باز خرید (۴) نماید پس نجات مردم بایمان بحضرت عسی است و وظیفه

(۱) Théologie که قدمای مسلمین اتولوجی خوانده اند

(۲) Le Père, le Fils et le Saint Esprit (۳) Rédemption (۴) Mysère

ایشان آنکه خداوند را دوست بدانند و حضرت عیسی را پروردگار بدانند و عموم مردم را بدون امتیاز قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد و ملاحظه وضع و شریف و خواجه و بنده برادر خود انگارند و نسبت با آنها محبت بورزند که محبت خاصه الهی و مایه و باعث خلقت است و باید تسلیم و رضا و خضوع و فروتنی و قسور ریاضت را پیشه سازند فضل خداوند نصیب شود و اثر تباهی که و سوسه شیطان بر روزگار انسان وارد آورده برطرف گردد و نفوس مؤمنین بمشاهده جمال حق نائل و واصل آید.

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند و بنای تحقیق در معارف گذاشتند ناچار بنا بر اختلاف فهم و ذوق و سلیقه اختلاف آراء پیدا کردند و مذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد یکی مذهب اریوس (۱) بود که برای خداوند زائس و فرزند قائل نشده و اقنوم دوم را مخلوق دانسته قرین خداوند نمینخواست و دیگر مذهب مانی (۲) ابرانی **اختلاف مذاهب** سه تلافی از گیش زردشتی و مسیحیت بود و زردشت و بودا و مسیح را فرستادگان خدا میدانست و هورزد و اهریمن را فرین یکدیگر قرار میداد و برخلاف تعلیمات زردشت نرک دنیا و قطع علائق و پرهیز از تأهل و تناسب را سفارش میکرد.

این هر دو مذهب سالها بلکه قرنهای در مغرب و مشرق معنقدان داشه و در افکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است ولیکن عاقبت پیروان آنها بسبب تعقیب عیسویان و زردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند و باقی نماندند.

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی و شقوق و شعب مذهبی موضوع این رساله نیست در این رشته بیش از این سخن گفتن روانمیداریم همینقدر گوئیم چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت برای حل مسائل و اختیار طریقه واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم با کثرت نسبت نمودند و رایهای دیگر را مذهب باطل (۳) خواندند.

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور در ظرف چهار پنج ماهه اول میلادی تحقیق یافت و کسانی که اینکار را صورت دادند آباء دین مسیح (۴) خوانده میشوند در ذکر اسامی و احوال و گفته های آنها چون خارج از موضوع نظر ماست وارد نمیشویم همینقدر گوئیم که برترین و بزرگترین آنها معروف به اگوستین (۵) است که از ادبای روم بود معاصر (پسرام) کور پسادشاه

ساسانی) در آغاز جوابی بمذهب مانی گرانید بعد منوجه حکمت افلاکون و فلوقین گردیده و نسبت با تعلیمات دینی مردم را باطل گردانید و انجام ارزشین مواظف معنی از آباء

مسیحی، به مذهب مادری برگشت و چنان ذوق و شور در سر داشت که هم در جوانی بحلقه کشیشان درآمد. مصنفات چند در تحقیق چگونگی علم و معرفت و یگانگی خداوند و تثلیث و چگونگی خلقت و حقیقت نفس و بقا و مبدأ و مآل او و مسئله گناه و ثواب و جبر و اختیار و سر نوشت و تقدیر و نجات انسان بفضل الهی و غیرها دارد که در آنها حکمت افلاطونی را با مفروضات مسیحیت جمع کرده و بصورت مخصوص در آورده است چنانکه میتوان او را از محققین و در عداد حکما بشمار آورد مسیحیان کاتولیک از اولیاء محسوبش داشته لقب پاک (۱) باو دادند. این حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بوجود او دانست و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شده و در بیان فلسفه این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد. از این گذشته تحقیقات او همه از افلاطون گرفته شده و بنا بر این حاجت بشرح و بسط آنها نداریم.

۴- دوره فثرت

اهل خردانند که در فرون اولیه تاریخ میلادی سراسر کشورهای منمدن روی زمین (غیر از هندوستان و چین) در زیر تسلط دودولت معظم بوده برایان و ممالک همسایه آن دولت سامانی حکومت میکرد و کشورهای پیرامون دریای سفید (مدیترانه) یعنی همه ممالک جنوبی و غربی اروپا و شمال آفریقا و سوریه و آسیای صغیر زیر دست رومیان بودند و در آن حال در قسمتهای شمال و مشرق اروپا و شمال آسیا طوائفی میزیستند از تمدن و تربیت دور که نریب از ندگی بدوی میکردند و رومیان و یونانیان ایشان را بربر میخواندند. از طوایف مزبور آنها که در اروپا بودند سفید پوست و از نژاد آریانی یعنی ژرمن یا اسلاو و جماعتی که در آسیا بسر میبردند از نژاد زرد و مغول بودند.

و نیز در همان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلاد قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه ممالک روم گذاشتند و بنیاد آن دولت را متزلزل ساختند. امپراطوران روم برای اینکه در ممالک حملات اقوام بربر بهتر مقاومت کنند دولت خود را منقسم بدو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل دادند که در تاریخ معروف با امپراطوری های مشرق و مغرب میباشد. مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم رم بوده و مرکز امپراطوری مشرق شهر جدید قسطنطنیه که امروز استانبول خوانده میشود و لیکن این ندیرهم فایده نداشتند. ممالک امپراطوری مغرب میدان تاخت و تاز قبایل بربر شد و عاقبت آن دولت در ماهه پنجم میلادی درهم شکست و منقرض گردید امپراطوری مشرق و دولت ساسانی هم در ماهه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرومار مهاجمه عرب شدند دولت ساسانی یکسره انقراض یافت و ممالک ایران به قسمة سوریه و قسمتی از آسیای صغیر و سراسر شمال آفریقا و شبه جزیره اسپانیا بنصرف بنی امیه درآمد.

بواسطه شیوع فتنه و فساد اوضاع روزگار چندان سازگار نبود دانش‌طلبان ما از سعی و کوشش دست باز نداشتند و در هر رشته از تحقیقات علمی آثار نفیس از خود بیادگار گذاشتند. حاصل اینکه در ماه نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم میلادی که اروپا را ظلمت جهل فراگرفته بود کشور های پناور اسلامی از ترکستان گرفته تا افریقا و اسپانیا هر يك دانشگاهی محسوب میشد و آنجا دانشمندان عالیقام بازار فضل و ادب را گرم و رائج کرده بودند.

برای شرح و بیان مساعی و زحمات مسلمانان و تنابجی که در عالم علم بدست آورده‌اند مجلدات چند باید پرداخت. اجمال احوال اینکه مسلمانان علم و حکمت را چنانکه یونانیان تأسیس و تدوین کرده بودند فرا گرفتند و در جمیع شعب و فنون آن عملیات و تحقیق کردند و تعمیم‌ها و تألیف‌ها پرداختند و در بیشتر فنون از قبیل جبر و مقابله و مثلثات و جغرافیا و هیئت و طب و شیمی بواسطه اختراعات و اکتشافات و مطالعات تازه معلومات یونانیان را تکمیل و مزید نمودند. شرح احوال و بیان تحقیقات آن دانشمندان در اینجا روا نیست چه اگر حق مطلب را ادا نکنیم دریغ باشد و اگر بخواهیم چنانکه شاید و بایزاد مطلب شویم دامنه سخن دراز میشود و منظور نظرم‌ها هم نیست زیرا که در این رساله مراد اصلی ما آنست که مشی اروپائیان را در راه علم و حکمت باز نمایم پس باز همان مراد را دنبال میکنیم و تاریخ تمدن مشرق و بحث در معارف اسلامی را بوقع دیگر محول میسازیم جز اینکه در ضمن سیر اروپائیان بسوی دانش و معرفت باز اشاره بمناسبت ذکر ازدانشمندان ممالک اسلامی بمیان خواهیم آورد.

۴ - مقدمه نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش از این بیان کردیم پس از آنکه در ماه پنجم میلادی بسبب استیلای قبایل بربر دولت روم غربی انقضای یافت در ظرف چندین ماهه از دوره‌ای که مورخین اروپا فزون وسطی مینامند بساط علم و حکمت برچیده بود و نادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین هم از سواد و کمال بی بهره بودند چنانکه شارل کبیر پادشاه فرنگ «امپراطور شارلمانی (۱)» که در آخر ماه هشتم تقریباً بر همه اروپا سلطنت داشت و مردی هوشمند بود و در رویج معارف اهتمام میورزید چون خواست تحصیل کمالی کند و مکتب و مدرسه دایر نماید باریج فراوان از گوشه و کنار دوسه نفر از اهل فضل پیدا کرده پیش خود خواند. در سن کهولت خواندن و نوشتن آموخت و فرزندان و اعضاء خاندان خویش را شخصاً تعلیم کرد و مبدارس چند تأسیس نمود ولیکن مساعی شارلمانی نتیجه کامل عاجل نبخشید چه هنوز اروپا چنانکه بساید امن و آرام نشده طبایع آن مردم برای سیر در عوالم تمدن مستعد

معارف پروری
شارلمانی

Charlemagne (۱)

نگردیده بود. بسیاری در سراسر مائه نهم میلادی تنها یک نفر در آن ممالک بدانشمندی
اشتهار باقیه و او اسکات اریون (۱) از اهل انگلستان است که از حکما و متالین آن
زمان بشمار میرود و در مائه دهم نیز ارفیلا کسی که قابل ذکر است ژور (۲) فرانسوی
میباشد که در پایان عمر بمقام پاپی رسید و عنوان سیلوستر دوم (۳) اختیار کرد و او یکی
از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده یعنی با اسپانیا (اندلس) که آن
زمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل علم
نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد و چون بفرانسه
برگشت بشهر معلومانی که در اسپانیا فرا گرفته بود همت گذاشت
و از آن پس دانش طلبان اروپا ممالک اسلامی را منبع علم و
حکمت شناساختند با آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عربی و معلومات فضا و حکمای
اقطار مایر داخند و همچنانکه مسلمانان بترجمه کتب یونانی تألیف خوانه علم را دریامند
اروپائیان نیز بترجمه کتب عربی یا معرب معناع دانش را بدست آوردند و در مائه یازدهم
و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) همت ارباب کمال بیشتر مصروف ترجمه بود و
چون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی و
فلسفی پخته و ورزیده نشده بود ترجمه ها بزبان لاتین
میکردند و نوشته های علمی خود را نیز بآن زبان در میآوردند
و از اینرو در آن روزگار اهل فضل و ادب چساره جز فرا گرفتن زبان لاتین نداشتند
ولیکن کسانی که میخواهند در علم و فلسفه تبحر کامل حاصل نمایند زبان عربی نیز تحصیل
میکردند که بر چشمه معرفت دسترسی داشته باشند.

اسکات اریون و پاپ
سیلوستر دوم

ترجمه کتب عربی
بزبان لاتین

بسیاری از ترجمه های کثیفی که در قرون وسطی از عربی لاتین درآمد اکنون در
دست است از جمله کتب یونانی که میدانیم بوسیله ترجمه عربی نقل بزبان لاتین شده
هندسه اقلیدس است و مخروطات ابولونیوس و المجسطی بطليموس و اگر تاوذبوس (۴)
و بعضی از رسائل جالینوس و ارسطو و سخنران از کتب عربی اصل که در قرون وسطی
بلاطین ترجمه شده در ریاضیات و هیئت و نجوم کتاب حساب موسی خوارزمی و مساحة الاشکال
ذکر بعضی از آنها سر موسی بن شاكر و رسائل ابو محمد بلخی و محمد بن جابر
بنانی و هیات فردانی و سوره عبدالرحمن بنوفی اصفهانی و مناظر
و مرایا و رساله باران و باد بنوب کشای و در جغرافیا بنزه المصنفی اندلسی و قوتهم البلدان
ابوالفدا و در طب کامل الصناعات و سایر کتب تالی بن عباس بن یحوی و طب عینه الدوله
دبلوی و ابن بطریق و ابن جزار و کتاب حاوی و طب منصور بن محمد بن زکریای
دازی و قسانون شمس الرئیس ابوعلی سینا و کسار جراحی و کتاب البراق ابوالقاسم

Le Pape Sylvestre (۳) Gerbert (۲) Scot Erigène (۱)
Théodose (۴)

زهرای و همچنین کلیسات ابن ارشد اندلسی و رسائل فارابی و ابوعلی سینا در فلسفه و مقاصد الفلاسفه غزالی و بسیاری دیگر و بیشتر کتب مزبور پس از آنکه فن چاپ اختراع و شایع شد به چاپ رسیده و بعضی از آنها مکرر شده چنانکه چاپ ترجمه قانون شیخ الرئیس در همان سالها سی مرتبه تکرار یافته است. اقدام بترجمه و چاپ کتابهای عربی تاماته چهاردهم و پانزدهم نیز جریان داشت و این غیر از ترجمه‌هایی است که اروپائیان در نهضت علمی اخیر خود از کتب عربی و فارسی و زبانهای دیگر شرقی کرده و میکنند و از این راه استفاده‌هایی غیر از آنچه در قرون وسطی میکردند مینمایند.

بهر جهت از ماه یازدهم میلادی بیست و دو بازار تحقیقات علمی و حکمی در اروپا نیز رونق گرفت و قیل و قال مدرسه بلند شد ولیکن اهل تحقیق همه طلاب علوم دینی بودند و مدارس در دیرها و کلیساها و درس و مباحثه برای نیل بدرك و اثبات اصول دین و استحکام ایمان بود و فنون علوم همه مقدمات محسوب و در دو مرحله طی میشد اول مرحله ثلاثی (۱) که عبارت بود از فواعد زبان (۲) و بلاغت (۳) و منطق (۴) دوم مرحله

رواج

رباعی (۵) یعنی حساب و هندسه و موسیقی و نجوم اما در این جمله

مباحثات علمی

مدت چندین قرن هر چه می‌دفند همان تکرار حرفهای پیشینیان بود

و تحقیق تازه نمیکردند قرون وسطی برای اروپائیان برآستی دوره ورزش ذهن و فکر بوده است. در آن مدت کسب استعداد نمودند سپس از قریحه فطری و قوه مکتسب عجائب بظهور آوردند. اسامی بسیاری از فضلاء و مدرسین و مؤلفین در آن دوره مذکور و مضبوط است اما نام بردن افراد ایشان در اینجا ضرور نیست هر کدام شناختنی هستند در فصل آینده که برای بیان اجمالی از فلسفه قرون وسطی و چگونگی آن تخصیص داده‌ایم مذکور خواهیم داشت.

فصل ششم

اسکولاستیک

چون در قرون وسطی بحث علمی تقریباً یکسره منحصر بود بآنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع میشد و تعلیمات مفید بود بقیود مدارس مزبور یعنی دستور اولیای دین مسیح و مدرسه را بر زبان لاتین اسکولا میگفتند از اینرو کلیه علم و حکمت آن دوره را منسب به اسکولا نموده اسکولاستیک (۱) نامیده اند. علم و حکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشود آن خصایص در نظر جلوه میکند و مختصر آن اینست : نخست بطور کلی تحقیقات علمی و حکمتی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید بود نه کشف حقایق تا آنجا که اولیاء دین بصراحت میگفتند ایمان بر عقل مقدم است یعنی برای ایمان فهم لازم نیست اول باید ایمان آورد سپس خصایص در صدد فهم برآمد چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود. بنابراین اسکولاستیک اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود باین که عقل را خادم ایمان قرار دهند و علم را با احکام دین سازگار نمایند چه اصول دین که از جانب خداوند بانسان اضافه شده البته حق داشت و عقل را نرسد که منکر آن شود.

دوم استقلال فکر و آزادی رأی در کار نبود. در آغاز امر اتکا و استناد همه بر مندرجات کتب مقدس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود و هر کس از آن تعلیمات بیرون میشد گرفتار تکفیر و حبس و آزار میگردد، میبایست توبه و استغفار کند و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید و گسائیکه بواسطه تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده یا بقتل رسیده و زنده سوزانیده شده اند بسیارند و همچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را بواسطه مخالفت با اصول دین سوزانیده اند. پس از

آنکه اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند و آراء ایشانرا با احکام اولیاء دین موافق ساختند تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد و اگر کسی نظری مخالف رأی ارسطو اظهار میداشت کفر گفته بود. نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آنکه مبنی بر مشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و حقایق و واقعیات باشد همه مبنی بر گفته‌های پیشینیان بود. افکار جدید ظاهر نمیشدند و اصول و حقایق تازه نمیجستند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلم دانسته مأخذ می‌گرفتند و همواره موضوع بحث قرار میدادند.

سوم چون اصول و مبانی علمی موضوع نظر و تفتیش و تفحص نمیتوانست واقع شود قوه عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره و مجادله بود و همواره بازار بحث منطقی را گرم داشتند و دل خود را با الفاظ خوش می‌کردند موضوع مباحثات هم از این قبیل بود. آیا علم خدا افزایش پذیر هست یا نه؟ آیا کبوتری که روح القدس بصورت او در آمد حیوان واقعی بود؟ اقنوم اول‌نازاده است آیا این خاصیت ذاتی اوست؟ حضرت عیسی را چون بدار کشیدند دست و پا و پهلوش را مجروح کردند بعد که دوباره زنده شد آیا جای زخمهای او باقی بود؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند؟ حضرت آدم هنگام هبوط بچه قد و قامت بود؟

ملاحظه می‌فرمائید که در مشرق زمین و ممالک اسلامی هم از چندین قرن باینطرف جریان امور معارفی کاملاً مانند اوضاع اسکولاستیک اروپا بوده است و این حالت بیشتر ازینجهت شگفت‌آور است که شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیه امور را بر عقل گذاشته و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین نشموده است باینهمه فضایی ما هم همان جمود و رکود اصحاب اسکولاستیک را داشته‌اند و نتیجه یکسان بوده است و عجیب‌تر اینکه مردم کشور ما در علم و حکمت نسبت با اروپائیان پیشقدم بودند و مغربیان بواسطه معاشرت شرقیان معرفت آموختند ولیکن آنها بزودی بساط اسکولاستیک را برچیده وارد مراحل جدید شده هفت شهر علم را گشتند و ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم بحث در چگونگی و علل این حالت از موضوع گفتگوی ما در این کتاب بیرون است آنچه در اینجا تکلیف داریم اینست که معارف اسکولاستیک را اجمالاً بشناسیم زیرا با همه نکوهشی که از آن کردیم نباید چنین پنداشت که اهل اسکولاستیک همه بر آن روش بوده‌اند بلکه در آن دوره دانش‌طلبان اهل تحقیق نیز بسیار بوده‌اند و در هر حال آن روزگار را نمیتوان یکسره زمان بی‌حاصلی دانست و چنانکه پیش از این گفته ایم دورهٔ ورزش فکر اروپائیان است و آن از مائه نهم میلادی آغاز میکند و در مائه پانزدهم ختم میشود.



نخستین حکیم اسکولاستیک اسکاتلند ازین راه را می‌دانند که پیش از این از او نام برده ایم (نیمه مائه سوم هجری) او مدعیست که حکمت حقیقی بادیانت حقه مخالف نیست و حکم خدا آنست که عقل بآن حکم میکند و در حقیقت خلقت متمایل بنظر افلاطون و وحدت

اسکت اریژن وجود است . بمثل افلاطونی قائل و آنها را صادر اول و مخلوق بواسطه خداوند و خلاق موجودات می‌شمارد مخلوق را ناشی از ذات باری و مظهر او میدانند انسان را عالم صغیر و مرکز و خلاصه عالم خلقت میندازد و میگوید در آغازتن انسان پاك و شبیه بذات الوهیت خلق شده بود سپس جدائی افتاد و از شباهت دور شد و باید باطلی مراحل چند دوباره بخدا بازگشت کند .

درمانه یازدهم میلادی یعنی پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است آنسلم (۱) میباشد که در نزد کاتولیکها از اولیای دین است و لقب پاك باو داده اند و او کسی است که تصریح کرده است که اول باید بحقایق دینی ایمان آورد سپس آنها را تعقل نمود اما میگوید پس از ایمان تعقل هم لازم است چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جز اینکه ناایمان نباشد فهم نمیشود. بنابراین هم آنسلم بیشتر مصروف بحکمت الهی بوده است برای سازگار کردن ایمان با عقل و مخصوصاً در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است .

مشرب فلسفی او نزدیک به اگوستین است چنانکه او را اگوستین دوم لقب داده اند اما در امر آفرینش عقیده ای افکار کرده است میانه وحدت وجود و ابداع و میگوید خداوند موجودات را از عدم بوجود آورده است باین وجه که نخست موجودات فقط در علم خدا بوده اند و وجود نداشته اند تا وقتی که مشیت خدا بر این قرار گرفت که بآنها وجود خارجی بدهد و نیز میگوید صفات خداوند عین ذات او میباشد خدا را نباید گفت کامل است بلکه او عین کمال است و همچنین عادل نیست عدل است حکیم نیست حکمت است مهربان نیست مهربانی است موجود نیست وجود است و صفات او همه یکی است و متعدد نیست . یادگاری که از آنسلم مانده براهینی است که برای اثبات وجود باری آورده و از همه آنها پیداست که فکرش مشغول بمثل افلاطونی است از جمله آن دلایل اینکه هر چه نیکوست بسبب آنست که بهره ای از نیکویی دارد پس البته يك نیکویی هست که نیکویی مطلق است و برتر از موجودات نیکوست و او همانست که خدایم گوئیم .

دلیل دیگر اینکه وجود بطور کلی و مطلق یا يك علت دارد یا چند علت اگر يك دارد همان خداست و اگر چند علت دارد البته همه آنها قوه ای بوجود دارند که در همه مشترك است و همان قوه مبدأ وجود است .

دلیل دیگر اینکه موجودات در درجات مختلف از کمال میباشند پس باید مراتب کمال نامتناهی باشد و این سخن است بمعنی یا باید وجودی باشد که کمالات برتر از همه باشد و اگر کسی بگوید شاید وجود کامل متعدد است این سخن هم معنی ندارد چون اگر در کمال برابرند پاك وجودند .

از همه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده آنکه بیشتر مذکور میشود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست که معروفست برهان وجودی یا ذاتی (۱) از **برهان وجودی** اینقرار: همه کس حتی شخص سفیه تصویری دارد از ذاتی که از آن بزرگتر ذاتی نباشد چنین ذاتی البته وجود هم دارد زیرا که اگر وجود نداشته باشد بزرگترین ذاتیکه بتصور آید وجود داشته باشد از او بزرگتر است و این خلف است پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور و هم در حقیقت بزرگترین ذات باشد و او خداست.

آنسلم و هر کس مشرب او را داشته این برهان را بتهنایی برای اثبات ذات باری کلی پنداشته است ولیکن همه محققان آن را مقنع ندانسته اند زیرا مبنی بر این عقیده است که آنچه در عقل انسان متصور است حقیقت و وجود دارد. در احوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او هم چنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده و مایه گفتگوی بسیار شده است.



یکی از مسائلی که میان حکمای اسکولاستیک محل گفتگو بود مسئله حقیقت کلیات است و این بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بوده که آیا **نزاع در مسئله کلیات** کلی وجود حقیقی دارد یا نه و بیان کردم که افلاطون مثل را موجود حقیقی میدانند و افراد را سایه با پرتو آنها میندازد اما ارسطو افراد اعیان را حقیقی می شمارد و حقیقت نوع و جنس را در خارج از افراد موجود نمیداند. حکمای اسکولاستیک این مسئله را گرفتند و در سراسر طول مدت قرون وسطی بلکه پس از آنها هم موضوع بحث و اختلاف و مشاجره قرار دادند (۲). آنسلم از معتقدین بحقیقت کلیات بوده و برهان وجودی او هم ناشی از همین عقیده است. گروه دیگر بطرف مقابل افتادند و برای کلیات هیچ حقیقی قائل نشدند حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته و فقط لفظ و صوت پنداشتند بدرجه ای که سر دسته این جماعت برای اقا نیم سه گانه هم وحدت قائل نشده آنها را سه شخص متمایز مستقل پنداشت و منتهی ثلث واقعی اختیار کرد که تا توحید منافی است.

توجه مبفرمائید که فحص در کلیات یکباره بحثی بوج و بیهوده نبوده و بیک اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در تقسیم کلی به منطقی و طبیعی و عقلی باین مرحله وارد شده است. اما این بحث میان محققان ما بآن صورت که میان اروپائیان بوده در بنامده است چه اصحاب اسکولاستیک نزاع در حقیقت کلیات را شغل شاغل خود ساختند و موضوع مهم حکمت شمرندند.

اصحاب تحقق و تسمیه

بجماعتی که معتقد بحقیقت کلیات میباشد عنوانی داده اند که میتوان اصحاب تحقق (۱) ترجمه کرد و فرقه مخالف را میتوان اصحاب تسمیه (۲) نامید . حکیم دیگر که درمائه دوازدهم باید نام ببرم ابلاز (۳) فرانسوی است که داستان دلپستگی اوبدختری هلوئیز (۴) نام نیک عشق و جراحی سوزان دارد . اونخستین مدرسی است که جمعیت مستمعینش بهزاران رسیده و حوزه علمیه (۵) پاریس رارونق تمام بخشیده است . در نزاع کلیات رأی تازه ابداع نمود که حد وسط میان دو طایفه است و نزدیک به رأی ارسطو میباشد یعنی کلیات نه موافق نظر اصحاب تحقق وجود حقیقی خارجی دارند نه بر حسب رأی اهل تسمیه فقط اسم و صورت میباشد بلکه وجود آنها ذهنی و حقیقت آنها تصوری است . پیروان این رأی را میتوانیم اصحاب تصور (۶) بخوانیم .

تا اینجا سرچشمه تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بود که از تعلیمات افلاطون داشتند بواسطه اینکه بعضی از نوشته های او بزبان لاتین یعنی زبان علمی اروپائیان ترجمه شده بود مخصوصاً بسبب تحقیقاتی که دانشمندان نزدیک بدوره یونانیان مانند اگوستین و دیگران در فلسفه افلاطون نموده و راهی برای اهل تحقیق باز کرده بودند ولیکن از معلومات دانشمندان دیگر یونان چندان آگاهی نداشتند و از تعلیمات ارسطو هم جز منطوق چیزی بدست نیاورده بودند این بسود که در آن دوره در حوزه های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر بمباحثات منطقی و مشاجره در حقیقت کلیات و غوغای اصحاب تحقیق و تسمیه بود .

در مائه سیزدهم ترجمه کتابهای ابن سینا و ابن ارشد بزبان لاتین میان اروپائیان شایع و موضوع بحث و تحقیق گردیده و گفتگوی مباحث حکمت طبیعی نیز بمیان آمد ارسطو از افلاطون پیش افتاد و با آنکه در آغاز امر مردود اولیای دین بود کم کم استاد مطلق شد و گفته های اودر هر باب حجت گردید ولیکن چنانکه اشاره کردیم معرفت اروپائیان نسبت بارسطو از راه اسپانیا و بوسیله حکمای اسلامی و یهودی و مخصوصاً ابن سینا و ابن ارشد بود و هنوز بنوشته های ارسطو مستقیماً دسترسی نیافته بودند .

از فضایل آن دوره که باید نام ببریم یکی آلبرت (۷) آلمانی است که معروف بزرگ میباشد و او بهترین معرف و مروج فلسفه ارسطو در اروپا بوده و خود او ارسطوی قرون وسطی خوانده شده و تألیفات بسیار مبتنی بر تعلیمات آن آلبرت بزرگ دانشمند مخصوصاً در رشته طبیعیات دارد و آن جمله را از ابن ارشد

- (۱) Réalistes باید متوجه بود که امروز این لفظ بمعنای استعمال میشود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیک و اگر اکثون آن معنی را بخواهند ادا نمایند idéaliste میگویند .
 (۲) Nominalistes (۳) Abélard (۴) Héloïse (۵) Université
 (۶) Conceptualistes (۷) Albert le grand

و محمد زکریا و مخصوصاً از شیخ الرئیس اقتباس کرده و از رشته های دیگر حکمت یونان یعنی ریاضیات و الهیات و اخلاق هم غفلت نداشته است .

بزرگترین حکیم قرون وسطی و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک طماس (۱) از اهل اکونیو « ایتالیا » میباشد و او از خانواده محترم بوده و با امپراتور آلمان و پادشاه فرانسه خویشی داشته است . حس فطرت و نجات او هم از طماس آکونین کودکی هویدا بود و با وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی

طالب دخول در حلقه رهبانی شد بزرگان خانواده هر وسیله ای برای منصرف ساختن او از این عزم بکار بردند سودمند نیفتاد حتی اینکه در قصر پدر حبس کردند و زنی ماهرو بفریفتنش گماشتند او شوخ و عیار را با هیمة نیم سوز از پیش خود دوا لید و سر انجام خود را بصومعه رسانید و پس از تکمیل مقدمات در مراحل ثلاثی و رباعی بکسب معرفت در نزد آلبرت بزرگ نایل گردید . همگنانش او را بسبب اینکه غالباً خاموش و متفکر بود گاو زبان بسته لقب دادند اما استاد که بقریحه و استعداد او برخوردده بود گفت نمره این گاو جهانیان را بشگفت خواهد آورد . با اینکه سنش به پنجاه نرسید مصنفاتش از بیست مجلد بزرگ در گذشت گفته او هم اکنون برای معتقدان ب مذهب کاتولیک در مسائل فلسفی و الهی حجت میباشد و نزد آنان مرتبه ای پیدا کرد که لقب پاك باو دادند و از اولیای دین مسیح شمرند .

حیثیت مخصوص طماس در این است که حکمت مشاء یعنی فلسفه ارسطو را یکسره اختیار و با تصرفات مختصری که در آن بعمل آورده بوجهی باز نمود که درست با اصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد و اجمال آن چنین است :

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است که وجود خویش را بفضل و رحمت خود بهمانجگری حضرت عیسی بر مردمان آشکار ساخته است و انسان چاره ندارد جز اینکه باین

حقیقت ایمان داشته باشد و عقل را در دسترس بدریافت آن نیست و کاری که از حکمت بر میآید اینست که شبهات و مشکلات را دفع نماید ب عبارت دیگر فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشد و چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بود حکمت صحیح همان فلسفه ارسطوست و خادم حوزه مسیحیت است .

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته اینست : علم بوجود از حیث اینکه وجود است . وجود دو قسم است ذاتی و ذهنی و ذوات بسیط اند یا مرکب از ماده و صورت . ماده وجود بالقوه است و صورت وجود بالفعل و جمع و تفریق ماده عبارتست از کسوف و فساد و چون صور با ماده جمع میشوند انواع و اجناس و افراد را تحقق میدهند .

ماده جنبه نقص است و صورت جنبه کمال و صورت ماهر چه به نقص و ماده نزدیکتر

باشند انواع و افرادشان بیشتر است و هر چه روبکمال میروند بوحثت نزدیک میشوند تا بر سیم بصورت صور یعنی صورت بی ماده که بهیچوجه انواع و افراد ندارد و کون و فساد در او نیست و ذات بسیط یگانه و محرك نخستین و علت العلل است زیرا که سلسله علل را نمیتوان نامتناهی دانست و او آفریننده است و عالم را از نیستی بهستی آورده و مایه نیکی بلکه خود نیکی است و بدی در او راه ندارد زیرا که بدی عدم است نه وجود.

عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است چه اگر کاملترین عوالم نباشد میبایست در حکمت کامله آفریدگار نقص راه داشته باشد که با وجود اینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافریند.

صورت ذاتها در عالم خداوند همواره موجودند و مایه و مصدر امکان عین موجودات میباشند پس موجودات نخست صورتهای هستند در علم خداوند سپس در خارج موجود میشوند و افراد را تشکیل میدهند و چون در ذهن انسان مصور میگردد کلی تحقق مییابد و یابن بیان نسبت بخداوند علم و عالم و معلوم یکی است و چون حقیقت مطابقه علم است با معلوم پس خداوند صاحب حقیقت بلکه نفس حقیقت است و چون حقیقت البته موجود است پس خداوند وجود دارد.

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر خود ماده است و نسبت بزیردست صورت است تا بر سیم به مرتبه حیات طبیعی بشری که نسبت به مراتب زیر حکم صورت را دارد اما نسبت بحیات روحانی که در سایه ایمان بمسیح و رحمت خداوند حاصل میشود مانند ماده است. باین بیان حیات طبیعی نسبت بحیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد و قوه است نسبت بمفعول.

نفس انسان پیش از ولادت موجود نیست اما پس از مرگ باقی است.

غایت زندگانی سعادت و نیل بآن مستلزم فضایل دنیوی میباشد که حکمای سلف تشخیص داده بودند ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمیشود و فضل خداوند بایمان و امید احساس شامل میگردد.

عالم اختیار است و اراده انسان آزاد اما خودسر نیست و پابند اصل نیکوئی است بمبارت دیگر اراده انسان بالضروره مایل بکسی است اما شهوانیت مایل ببدی میباشد و گناهکاری از اینراه روی میدهد. پس سرنوشت را نباید منکر شد اما آن بی قاعده و بی مأخذ نیست زیرا که مشیت خداوند هم که حاکم بر همه امور است در عین آزادی قاعده و حکمت دارد و عقلانی است یعنی منشاء و مصدر افعال الهی و کارهای انسانی عقل است و باین بیان میتوان گفت مشیت با ضرورت متعلق است.

بعضه طمّاس وضع قوانین کشور باید با نظر اجتماع مردم بشود قیام بردولت جابر جابر است اما تخلف از امر دولت باید بوسیله و اجازه اولیای دین باشد معنی روحانیت بردولت نیز حاکم است اما در مسائل دینی آزادی فکر و زبان جایز نیست و هر کس

از مذهب حق بیرون رود تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .
 از شرح تعلیمات طلماس آکونیو بهمین مختصر اکتفا میکنیم چون در حقیقت تلفیقی
 است از فلسفه ارسطو با اصول عقاید مسیحیت بوسیله اکتباساتی از افلاطون و افلاطونیان
 اخیر واگوستین و جز در آنچه مربوط بخصوصات مسیحیت است بفرسفه ابوعلی سینا شباهت
 تام دارد . اهمیت وجود طلماس در اینست که بمجاهدات او فلسفه اسکولاستیک باوج کمال
 خود رسید و اروپائیان هم عاقبت دارای یک فلسفه معقول تام و تمام شدند که نزدیک
 صدسال فلسفه رسمی حوزه های علمی و دیانتی اروپا بوده و هنوز هم میان جماعتی که مقید
 باصول دیانت کاتولیک میباشند باعتبار خود باقی است .

از دانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکر میباشند رجریکن (۱) انگلیسی
 است که فضل و تبحری بکمال داشت و در تحصیل علم استدلال و اقامه برهان را کافی
 ندانسته بمشاهده و تجربه اعتنای تمام ننمود و باهمیت ریاضیات
 رجریکن نیز بخوبی برخورد بود . در طبیعات معلومات تازه بدست آورده
 و از پیشروان ترقیات علوم و مبتکرین راههای تازه علمی بشمار میرود آزادی رأی و
 استقلال فکر داشت و گفته های پیشینیان را حجت نمیدانست و در مائه سیزدهم رفتار و افکار
 دانشمندان مائه شانزدهم و هفدهم داشت ولیکن مردم آن زمانه شیوه او را نمی پسندیدند و
 مستعد استفاده از قریحه او نبودند بلکه چون از مذهب مختار تجاوز میکرد دچار عقبات
 شد و چندین سال از عمر خود را در زندان گذراند .

دیگر ریمن لول (۲) میباشد که او نیز مردی متبحر بود ولیکن مدتی از روزگار
 خود را مصروف بر این داشت که مقولات و اجناس و انواع را فهرست کرده و جوه ترکیب
 و تلفیق آنها را جمع نموده دایره ها و جدولها بسازد که بمقارنه آنها موضوعها و محموله
 های مختلف مقابل بکدیگر قرار گرفته انواع قضایا ترکیب کند و قیاسها صورت پذیر
 شود یعنی ترتیب قیاس برهانی را بصورت مسالین در آورد تا شخص محتاج بفکر نباشد
 همچنانکه امروز از ارقام و اعداد جدولهایی ترتیب داده اند که بی محاسبه و جمع و تفریق
 و ضرب و تقسیم میکنند و آنها را ماشین محاسبه مینامند .

دیگر از دانشمندان آن دوره دنس اسکوتس (۳) انگلیسی است و او در بسیاری
 از مسائل بانظر طلماس مخالفت کرده و در مقابل او اظهار وجود نموده است چنانکه
 معتقد بود که فلسفه خدام دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد و احکام عقل
 معتبرتر از ظاهر عبارت تورات و انجیل است ولیکن بسیاری از مسائل الهیات هم برهان
 درنی آید و بنابر این حکمت الهی علم نیست و در آن مسائل چاره ای جز توسل بایمان
 نداریم .

بعقیده دس اسکوتس افعال الهی و اعمال انسان چنانکه طلاس گمان میکرد محکوم عقل نیست بلکه مشیت خدا و ارادهٔ انسان مسلطاً آزاد میباشد و هیچ نوع قید و بندی ندارد و ایجاد مخلوقات و عالم برای ارض‌روری نیست اختیاری است و قاعده و اصل همان امری است که مشیت بر او قرار گیرد یعنی هر امری که مشیت الهی بر او تعلق یابد حق است و نیکوست نه اینکه چون حق و نیکوست مشیت بر او قرار میگیرد و چون انسان فاعل مختار است هلاک و نجاتش باعمال و تقوای او بیشتر منوط است تا بفضل و رحمت الهی و نیز ماده را امر وجودی میداند نه عدمی و در امر کلیات بر خلاف طلاس از اهل تسمیه است اما بیش از طلاس برهان وجودی آنسلم اهمیت میدهد هر چند اساساً در اثبات ذات باری چندان برهان اعتماد ندارد زیرا که او برهان انی چندان اعتباری نمیدهد و استدلال صحیح را در برهان لمی میداند و میگوید چون برهان لمی استدلال از علت معلول است و ذات باری معلول نیست تا بتوانیم از علت باو پی ببریم پس در اثبات او نمیتوان تکیه بر برهان نمود از این گذشته ذات باری ذات نامتناهی است و عقل انسان از پی بردن بحقیقت او عاجز است و از این جهت دس اسکوتس از پیروان دکارت است که ازین پس او را خواهیم شناخت. در هر حال هر چند دس اسکوتس در جوانی مرده فلسفه اش به پناوری فلسفه طلاس نرسیده ولیکن مردی صاحب نظر بود و پس از او بسیاری از متفکران پیرو نظریات او گردیده اند.

یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره ویلیام اکام (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است و برای کلیات حقیقتی جز در ذهن قائل نیست. و حقیقت را در افراد و اشخاص میداند و معتقد است که در تحقیق علمی هر چه کمتر بچیزهاییکه باید برای آنها در ذهن و عالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است و حقیقت برای اکام انسان باید بکشف و شهود معلوم شود و بنا بر این علم صحیح آنست که تجربه و مشاهده بدست میآید. براهینی را که معمولاً بر اثبات باری و وحدانیت و صفات دیگر الوهیت اقامه میکنند وافی نمیدانند و در آنها فقط ایمان را معتبر میشمارد نه استدلال را و بنا بر این حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا میکند و برای آنها ارتباطی بیکدیگر قائل نیست بعبارت دیگر بنسب اسکولاستیک را مترازل ساخته و برای تحقیقات تازه راه باز کرده است.

درمانه چهاردهم پیروان اکام تعلیمات او را دنبال کردند و توسعه دادند و با فکار تازه و انقلابی که درمانه شانزدهم و هفدهم در عام و حکمت واقع شد نزدیک شدند.

در قرون وسطی بسیاری از حکما و علمای مسیحی مشرب عرفان و عقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین نیز داشته که بشرح و تفصیل آنها عارف مشربان نمیرد از بیم کسانیکه در این مشرب نامی هستند درمانه سیزده

بناواتور ایتالیایی است که لقب پاك دارد (۱) و درمائه چهاردهم و پانزدهم اکهارت (۲) آلمانی و ژرسن (۳) فرانسوی میباشد .



از شرح اجمالی که در این فصل و فصل پیش از سیر علم و حکمت در قرون وسطی دادیم بر میآید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان اخیر را مستقیماً یا بسواسطه دانشندان اسلامی و یهودی اخذ کرده و در ظرف چندین قرن آنها را ورزیده و زیر و رو نموده و موضوع مباحثه قرار داده و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده اند ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده اند . جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی و اصلی پنداشته و بعضی دیگر آنها را بی حقیقت انگاشته و اسم و صوت دانسته و اگر وجودی برای آنها قائل شده اند فقط در ذهن بوده است . بعبارت دیگر اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قرار دادند و انواع گفتگوها در این باب پیش آوردند و نتیجه مهمی که میخواستند از این مباحثات بگیرند این بود که برای انسان علم بر اشیاء و حقایق بچه وسیله حاصل میشود آیا منشاء معلومات ما عقل و تصورات معقول است یا ادراکات حس است و این بحث در عقاید دینی آنها هم مداخلت تام داشت که ما موضوع نظر خود قرار ندادیم .

مبحث دیگر که میسان حکمای الهی مسیحی مطرح بود چنانکه اشاره کرده ایم مسئله بنیاد عقاید بود که آیات عقل و استدلال است یا امری باطنی و اشراقی و ایمانی است . در این گفتگوها گاهی يك جماعت پیش بودند و گاهی گروه دیگر . درمائه سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند و فلسفه ای که از تعلیمات آن حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی و علمی و رسمی اروپائیان واقع شد و روندگان این مسلک کوشش داشتند که اعتبار عمومی بآن بدهند ولیکن محققان دیگر هم بیکار ننشستند و در مذهب رسمی رخنه ها کردند و اذهان را برای تجدید و انفلابی که درمائه شانزدهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند و اینک باید بشرح آن نهضت بپردازیم .

فصل هفتم

تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائه پانزدهم بپس احوال اهل علم دیگرگون شد و نهضت علمی رو به سرعت گذاشت اختراعات و اکتشافات بی درپی نمایان شد و ستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند و چندین واقعه مهم باین تغییر حال و سرعت ترقی مدد رسانید :

اسباب تجدید

یکی اینکه چون ترکان عثمانی بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه را که پایتخت آن دولت بود مسخر کردند فضایی یونانی از آن کشور مهاجرت نموده باروبا مخصوصاً با ایتالیا رفتند و کتب قدیم یونانی را همراه بردند و باین واسطه اروپائیان که تا آن زمان غیر مستقیم از دانش یونان فی الجمله آگاهی یافته بودند مستقیماً منبع علم و حکمت دست یافتند .

دیگر اینکه بواسطه اختراع فن چاپ انتشار کتابها و رسائل بسیار سریع و آسان شد و دانش طلبان از دست تنگی از کتاب آسوده شدند .

کشف امریکا و راه یافتن باسیا و هندوستان نیز علاوه بر اینکه معلومات جغرافیائی را بسط داد میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد و جنب و جوش مخصوصی در ایشان انداخت .

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد و بعضی از علمای ایشان از حوزه کاتولیکی اعتزال جنبه و از فرمان پاپ و خلفای اوسر بیچیدند و عنوان پرنستان (۱) اختیار کردند . این واقعه هم صاحب نظران را بکان داد و از جمود بیرون آمدند و سرای تجدید فکرو استقلال رأی دل قوی ساختند .

باری مجموع این قضایا بضمیمه سنن آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپا واقع شد از قبیل انجام یافتن جنگ سیصدساله و تشکیل ملل تازه و توانا شدن دول و مانند آن

(۱) Protestant یعنی معترض

در مردم آن اقلیم روح تازه دمید و نهضت علمی ایشان از مائه شانزدهم آغاز کرد و مقدمه آن نهضت در نزد خود اروپائیان دوره تجدید حیات علم و ادب (۱) نام دارد.

البته در مائه شانزدهم بلکه هفدهم نیز آزادی قلم و زبان و عقیده حاصل نشده و بسیاری از صاحب نظران آزار دیدند و ترقی علم از این بابت گرفتار عوائق و مشکلات بود ولیکن بسبب قضایائی بآنها اشاره کردیم و همچنین بواسطه پختگی و ورزیدگی که در افکار روی داده بود موانع مزبور از سیر کاروان علم و حکمت نتوانست جلو گیری نماید و یک عامل مهم نشر و ترقی معارف نیز این شد که از مائه شانزدهم پیوسته نویسندگان در هر کشور آغاز کردند باینکه بزبان ملی خود تألیف و تصنیف کنند و کم کم زبان لاتین که تا آن زمان تنها وسیله اظهار معلومات بود (مانند زبان عربی در ممالک اسلامی) متروک و منسوخ گردید.

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی و عصر جدید در اروپا دیده میشود اجمالا اذینفرار است :

(۱) در قرون وسطی اشغال بامور علمی تقریباً انحصار به طلاب علوم دینی داشت و منظور اصلی چنانکه پیش از این گفته ایم نیل به ایمان و یقین و اثبات حقیقت اصول دین و سازگار ساختن آنها با احکام عقل و رسم شبهات و مشکلات و یافتن راه تأویلات بود در دوره جدید این کیفیت تغییر کرد. بسیاری از دانش جویان از حوزه دیانتی بیرون بودند و تنها جستجوی حقیقت را در نظر و عصر جدید داشتند.

(۲) در قرون وسطی چنین بنظر میآید که دانش طلبان تصور میکردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته اند» و آنچه تحقیق کردنی و معلوم ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته اند و وظیفه مناخرین تنها فهم و فرا گرفتن تعلیمات آنان است و باین واسطه در سراسر دوره هزار ساله قرون وسطی میتوان گفت بر معلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد. اوقات همه بمباحثه و مجادله در گفته های حکمای متقدمین مصروف میگردد و هر کسی بعقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب میشد و قول او را حجت میسرود و مخالفان را در گمراهی^۱ میپنداشت تا آنجا که بند و آزار و تکفیر و اعدام آنان را روا میداشت. در عصر جدید اهل اعلم باین نکته برخوردند که متقدمین هر چند مردمان بزرگ بوده و رنجشان در دانش پروری باید مشکور باشد و مناخرین البتّه همین منت آنان هستند ولیکن مجهولات هنوز بسیار است و پیشینیان هم از اشتباه و خطا معصون نبوده اند و بنابر این هر کس مکلف است خود در مقام تحقیق برآید درستی و نادرستی گفته های پیشینیان را بسنجد و در پی کشف معلومات تازه نیز باشد.

(۳) بنابر همینکه در قرون وسطی گویا علم و حکمت را تمام میدانستند دانش -



طلبی عبارت بود از تعلیم و تعلم رساله‌ها و کتابهای قدما و مباحثه و شرح و حاشیه کردن آنها و تألیف و تصنیف تازه همان جمع و تفریق یا تلخیص و تطویل گفته‌های پیشینیان بود اما فضیلت عصر جدید در عین قدردانی از آثار گذشتگان برخوردارند باینکه اگر قدما در طلب علم بهره‌مند شده‌اند از آن است که در اوضاع و جریان امور عالم سیر کرده و مشاهدات و تجربیات بعمل آورده پس از آن در مشهودات و محسوسات خود قوه فکر و تعقل بکار برده و استنباط مطالب نموده‌اند و راه صحیح کسب دانش همین است و بعلم کتابی (۱) نمیتوان قناعت کرد. پس چون در این خط افتادند هر روز بمعلومات تازه و اکتشافات جدید نائل شدند و دامنه علم را پهن‌تر ساختند و امید است که از این راه همواره بیش از پیش نتیجه حاصل شود و بهره‌هایی حاصل گردد که بتصور نیاید چنانکه نتایج امروزی را کسی پیش از وقوع باور نمیکرد.

باری گذشته از رجریکن انگلیسی که سابقاً در شماره بزرگان مائه سیزدهم از او نام بردیم و لئوناردو وینچی (۲) ایتالیایی که نقاش و شاعر و ادیب و مهندس و فاضلی بی نظیر بوده و از رجال مائه پانزدهم است و این هر دو از پیشقدمان نهضت علمی اروپا بشمار میروند. در مائه شانزدهم کپرنیک (۳) لهستانی را باید بیاد آوریم که بنیاد کننده هیئت جدید مبنی بر مرکزیت خورشید و سیاره بودن زمین میباشد و کیپلر (۴) آلمانی که قواعد حرکات سیارات را کشف نموده و گالیله (۵) ایتالیایی که مؤسس علم طبیعی و جراثقال و نجوم جدید است و بسبب قائل شدن بحرکت زمین نزدیک بود جان بیازد و سرانجام بتوبه و استغفار از هلاکت نجات یافت در ریاضیات و طبیعیات و طب و جراحی و غیر آنها نیز مردان نامی در آن عصر بوده‌اند مانند کاردان (۶) و ویت (۷) فرانسوی که اولی در جبر و مقابله راه حل معادلات درجه سوم و چهارم را یافته و دومی استعمال حروف و علامات را در آن علم افتتاح کرده است و آندره و زال (۸) مؤسس علم تشریح جدید و پاراسلس (۹) و گسنر (۱۰) سوئیسی که در علم ادویه و تاریخ طبیعی مقام مخصوص دارند و آمبرواز پاره (۱۱) فرانسوی که در جراحی نامی شده و ویلیام هارو (۱۲) انگلیسی کاشف دوران کبیرخون و میشل سرو (۱۳) اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است و او در مقولات نیز دخالت میکرد و چون به تثلیث و بعضی از اصول دین عیسوی معتقد نبود بحکم کالون (۱۴) که یکی از مؤسسات مذهب پروتستان است محکوم باعدامش کردند و زنده سوزانیدند. بعضی از دانشمندان مائه شانزدهم در مسائل اجنماعی نیز نظر کرده و مقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم آورده‌اند از جمله آنها ماکیاول (۱۵) ایتالیایی است

Kepler (۴) Copernic (۳) Leonar de vinci (۲) Science livresque (۱)
 Paracelse (۹) André vésale (۸) Viète (۷) Cardan (۶) Galilée (۵)
 William harvey (۱۲) Ambroise Parè (۱۱) Gesner (۱۰)
 Machiavel (۱۵) Calvin (۱۴) Michel servet (۱۳)

که محقق و موشکاف بوده ولیکن عملیات سیاسيون زمان خود را اصول سیاست قرار داده و آن مبتنی بر زور و بی حقیقتی و تزویر بوده است و هم اکنون سیاستی را که مقرون بجهل و ظلم و خدعه و نفاق باشد ماکیاولی (۱) گویند.

دیگر لایبونی (۲) و بون (۳) فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر یعنی آزادی و مساوات بودند و گروت «گروسیوس» (۴) هلندی که مؤسس علم حقوق بین الملل خوانده میشود و طماس مور (۵) انگلیسی که کتابی نوشته است معروف به اوتوبی (۶) و کشوری موهوم فرض کرده که اصول مساوات و اشتراك در آنجا حکمفرما بوده و اکنون لفظ اوتوبی میان اروپائیان بمعنی امرواهی ممتنع الوقوع است ولیکن کتاب مزبور شامل تحقیقات لطیف میباشد.

دابله (۷) نویسنده فرانسوی بصورت قصه نویسی و هزل و مطایبه آداب و افکار زمان خود را مورد انتقاد قرار داده و در امور زندگانی نظرهای بدیع اظهار داشته است و من تنی (۸) که از نویسندگان بزرگ فرانسه است در احوال اخلاقی انسان تحقیقات نموده و در حقایق نفی و اثبات راجباز ندانسته و از شکاکان بشمار رفته است.

در فلسفه بیشتر فضایل ماهه شانزدهم هنوز با فلاطون و ارسطو مشغولند. اصل مصنفان آن دو فیلسوف بزبان یونانی بدستشان افتاده و بر خورده اند باینکه آنچه در قرون وسطی از حکمت اشراق و مشاء در بافته بودند و نقص و اشتباه ها داشته است بعلت اینکه تعلیمات مزبور بچندین واسطه بآنها رسیده بود

شانزدهم

از یونانی سریانی و عبرانی و از سریانی عبری و از عربی بلاتین

ترجمه شده و در این نقل و ترجمه هامعانی اصلی آنها تحریف و تغییر بسیار یافته بود پس جماعتی از ارسطو سلب اعتقاد کردند و با فلاطون گرویدند و گروهی ارسطوی تازه جسده را در مقابل ارسطوی اسکولاستیک واداشتند و یادآوردند که بسیاری از آرایهای او با اصول دین عیسوی مخالفت دارد و رو بپهرفته از این اختلافات مسلمیت استادی ارسطو متزلزل گردید و کم کم اذهان منوجه شد باینکه باید بعقل خود رجوع کرد و مباحثه در گفته های گذشتگان برای کشف حقیقت کافی نیست ولیکن از آنجا که هنوز عموماً علم و حکمت را از اصول دین تفکیک نکرده بودند بعضی از محققان هم در سر استقلال فکر جان باختند و شهید راه دانش شدند مانند وائینی (۹) ایتالیائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند و پیرلارامه «راموس» (۱۰) فرانسوی که چون رساله بررد ارسطو نوشته بود کتابش را آتش زدند و آزادها دیو عاقبت در قتل عام پرتستانها که درباریس در سال ۱۷۵۲ واقع شده و معروف بواقعه سن بارتلمی (۱۱) میباشد بقتل رسید.

Machiavélisme (۱)

Grotius یا Grote (۴) Bodin (۳) La Boétie (۲)

Montaigne (۸) Rabelais (۷) یعنی هیچ جا Utopie (۶) Thomas More (۵)

St. Barthelmy (۱۱) Ramus یا Pierre la ramée (۱۰) Vanini (۹)

دیگر از کسانی که به قیوت زنده سوختن گرفتار آمدند یکی اتین دوله (۱) فرانسوی است و دیگر جیوردانو برونو (۲) ایتالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفه جدید بشمار میروند. وحدت وجودی است و عالم موجودات و زمان لایتناهی میدانند و همه موجودات را دارای حیات میندارد حکیم دیگر ابطالبائی موسوم به کامپاتلا (۳) عقوبتهای همشهریان خود را ندیده اما سالهای دراز در زندان گذرانیده است و او نیز معتقد بوده که همه موجودات جان دارند و چون مخلوق خداوند توانای دانای مرید میباشند آنها هم هر یک بفرخور حال خود از توانائی و دانش و اراده بهره مند هستند.

اشارت مختصری که در این فصل از احوال فضلا و حکما کردیم برای این بود که خوانندگان اجمالا از سیر علم و حکمت و انتقال افکار از فزون وسطی به عصر جدید آگاه شوند. اینک برای تکمیل مرام گوئیم ورود حقیقی اروپائیان بدوره تجدد دانش و فلسفه بدست یاری دوم مائه شانزدهم و ربع اول مائه هفدهم میزیسته است (معاصر شاه عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم به رنه دکارت (۵) که متعلق بمائه هفدهم میباشد و شایسته است که این دو محقق را معرفی بسزا بنمائیم.

فصل هشتم

فرانسیس بیکن

فرانسیس بیکن از خانواده محترم بود. در جوانی تحصیل علم کرد و فضل و تبحری بکمال یافت و لیکن با اشتیاق فراوان هوس نزدیکی پادشاه و خدمت دولت داشت در راه وصول این مقصود کوشش بسیار و تحمل زحمات و ناملایمات بیکران نمود تا سرانجام برادر رسید به عضویت مجلس ملی منتخب گردید سپس عنوان لرد دریافت یعنی از طبقه اشراف شد و بمجلس اعیان رفت خازنی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی باو واگذار کردند و بریاست قضات کشور منصوب شد اما احوال اخلاقیش نه بامقام علمی او مناسب بود و نه بامراتب دولتی. نه از فروتنی و نذلنل ابا مگردنه از خدعه و حيله باک داشت و عاقبت بجرم ارتشاء محکوم گردید مجازانش را پادشاه بخشید اما بحکم ضرورت از کار کنار کشید و پنج سال پس از آن بسبب سرما خوردگی که در ضمن بعضی کارهای علمی پیدا کرد در سن ۶۵ سالگی در گذشت (۱۶۲۵ میلادی).

با همه گرفتاریهای دنیوی فرانسیس بیکن هیچگاه از اشتغال بعلم دست نکشید و مصنفات گرانبهای از او بیاد کار مانده که اهم آنها همان است که شیوه علمی جدید را بر پایه ای استوار گذاشته است.

عمر فیلسوف انگلیسی و اندک فرصت و مجالی که در زندگانی برای کارهای علمی داشت بانجام مصنف مزبور وفا نکرد و ناتمام ماند زیرا که در نیت مصنف میبایست مشتمل بر شش کتاب باشد و تنها دو کتاب اولش نوشته شده بلکه کتاب دوم نیز ناتمام و از چهار کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست است. اما حق مصنفات او اینست که خدمتی که فرانسیس بیکن بعالم علم میتوانسته است بکند همانست که در آن دو کتاب مضبوط شده زیرا که قاعده و شیوه کسب علم را بدست داده است و در کتابهایکه بتعین آنها کامیاب نگردیده میخواسته است نتیجه ای که از عمل

آن قاعده و شیوه‌ای حاصل می‌شود بدست دهد ولیکن البته کاری نبوده است که یگانه بتواند بانجام برساند، دانش‌طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خطا کار میکنند و قرن‌ها باز باید آنرا دنبال نمایند و نمیدانیم سرانجام بکمال خواهند رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درک تمام علم میسر باشد.

در هر حال تصنیف مزبور اگر بانجام میرسد در نیت فرنسیس بیکن بنامی خوانده می‌شد که ترجمه‌اش «احیاء العلوم کبیر» (۱) میباشد. کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی و فزونی دانش» (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به «ارغنون جدید» (۳) «ساز نو»، نظر براینکه برای تحصیل علم طریقه تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم به «ارغنون» بود.

خلاصه مندرجات احیاء العلوم از اینقرار است: در کتاب «ارجمندی و فزونی دانش» نخست شرحی در فوائد علم و فضیلت و شرافت آن و ازوم نگاهداری و تجلیل و تکریم ارباب کمال تحقیق میکند و ملین و اعتراضاتی را که بعلم و علما وارد می‌آورند مینماید و اثبات میکند که بسیاری از نسبتها که باهل فضل میدهند به آنان است پس از آن خود بعضی انتقادها از کسانی که بعلم و حکمت مشغولند میکند که در گفتن و نوشتن پربلفظ میپردازند و عبارات بیشتر توجه دارند تا بمعنی و روزگار را بمباحثه و مجادله بیهاصل میگذرانند و تکیه بگفته استادان و پیشینیان میکنند و درصدد تمیز و تشخیص درستی و نادرستی آنها بر نمی‌آیند و منوجه نیستند که زمانهای باستان دوره کودکی و جوانی نوع بشر بوده و ممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته‌اند درست و تمام باشد و برای آیندگان تحقیق و تفحصی بافی نگذاشته باشند و نیز ناکنون اشتغال مردم بعلم و حکمت یا برای هوای نفس بوده با اسفاده مالی و یا طلب اعتبار و شهرت و برتری و مزیت و حال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی احوال مردم و اوضاع زندگانی و آسایش نوع بشر است. پس از آن شرحی سفارش میکند که باید برای پیشرفت علم و ساهل فراهم کرد از مدرسه و کتابخانه و انجمن‌های علمی و باید کتابهای مودمند تدارک نمود و نویسندگان آنها را دلگرم کرد و پاداش شایسته داد. آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن میشود و میگوید چون انسان سه قوه ذهنیه دارد حافظه و متخيله و عقل پس علوم را سه دسته منقسم میتوان نمود. آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی. آنچه متعلق بقوه متخيله است شعر است چه منظوم

فنون علم

(۱) زبان فرانسه: *Instauratio magna* و زبان فرانسه: *Grande Restauration des sciences*

(۲) زبان فرانسه: *De la dignité et de l'accroissement des sciences*

(۳) *Novum Organum*

باشد و چه نباشد . نتیجه قوه عقلیه هم فلسفه است و فلسفه سه موضوع دارد خدا و طبیعت و انسان . آنچه راجع بن خدا میشود علم الهی است . طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات راجع بآن مینماید و اما آنچه راجع بانسان است نیز منقسم بچند شعبه است که مربوط بتن و روان میشود مانند پزشکی و هنرهای زیبا و ورزش و منطق و اخلاق و غیر آنها و همچنین مربوط بزندگان اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی مینامد و برای رشته های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار میدهد و یک تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آن میباشند و آنرا فلسفه اولی میخوانند و منظور از احکام اولی و اصول و مبانی علوم است .

در ضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت به ربك از آنها تحقیقاتی نموده و رایها و عقیده ها اظهار کرده که برای پرهیز از درازی سخن از آنها خودداری میکنیم چه آن گفته ها البته همه درست نیست و محل استفاده هم نمیشد و آنچه از تحقیقات فرنیس بیکن اهمیت دارد مخصوصاً آنست که در ازغنون جدید بیان کرده و آن کتاب مشتمل بر دو باب است در باب نخستین علم و حکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد و خطا و ناقص بودن و بی حاصلی و بی ثمری آنرا باز مینماید و در باب دوم طریقه و روشی را که در کسب علم درست میدانسته است نشان میدهد و حاصل آن تحقیقات از این قرار است .

کسانیکه تا کنون ب علم و حکمت پرداخته اند یا حفظ نفس خود را در نظر داشته اند یا کسب مال با طلب شهرت و اعتبار و برتری بر دیگران در مباحثه و مناظره یعنی غرض شخصی در کار بوده است و حال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد برای سود رسانیدن بنوع بشر و اینکه گفته اند منظور از دانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت است سخنی تمام نیست

از علم

چه علمی که از آن استفاده علمی نشود چه حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم در بر خواهد داشت و این نتیجه بزرگی است که بدست میآید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد یعنی انسان بمشاهده و تجربه و مطالعه در امور طبیعت از قوانین آن امور آگاه میشود و چون آن قوانین را بدست آورد از آنها پیروی مینماید و بر طبیعت چیره میشود قوانین طبیعت را بمقتضای نیازمندی خویش استخدام میکند و آنرا تسامع اراده خود میسازد باختراعات نایل میشود و زنده گانی خویش را بهبودی میدهد و از اینرو بعقیده بیکن طبیعت از همه علوم مهم تر است و منظور نظر باید باشد و آنرا مادر علوم میخوانند و عدم توجه بآنرا یکی از علت های اصلی رکود و جمود علم می شمارد و روشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بیشتر متوجه آنست هر چند ادعای خود او اینست که آن روش راجع بسراسر علوم و مطلق حکمت است .

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته و از علم نتیجه قابلی نگرفته اند هر نتیجه هم

بدست آمده بر سبیل اتفاق بوده است یکی اینکه شیوه علمی آنها چنان بوده که روش غلط پیشینیان بتایج علمی از آن حاصل نمیشده است دوم اینکه برای رسیدن بمعلومات اذراهی نمیرفند که بمقصود برسند چه منطق آنرا وسیله کسب علم قرار داده بودند در حقیقت وسیله نیست مجهولات برهان قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمیشود و حقیقت از آن مکشوف نمیکردد. فایده منطق الزام و اسکات خضم است در مباحثه و راسخ کردن خطاهائی که بذهن وارد شده است زیرا کشف حقیقت تنها بتعقل و قیاس و استخراج جزئیات از کلیات میسر نیست بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را بترتیب و تسلسل درآورد و از آنها استخراج کلیات کرد و مادام که بمطالعه جزئیات و استقراء پی بتحقیق امور برده نشده استندلال و تعقل بی مأخذ و بی بنیاد و مبتنی بر تخیلات و موهومات است و علمی که از آن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست مجهولات و موضوعات ذهن خود ماست و با احوال طبیعت مناسبتی ندارد.

برای انسان در تحصیل علم مشکلات و موانعی در پیش است که باید از آنها بهره‌برد و مهمترین آنها خطاهائی است که ذهن مبتلای آنهاست و نظر باینکه آن خطاها مایه گمراهی انسان است بیکن آنرا بت میخوانند و

موانع کشف حقیقت

بچهار قسم منقسم میکنند.

قسم نخستین بت‌های طائفه ایست یعنی خطاهائی که از خصائص طبع بشر است زیرا همچنانکه در آئینه موج و ناهموار اشعه نور کج و منحرف میشود و تصاویر را زشت و ناهنجار میسازد در ذهن انسان هم محسوسات و معقولات تحریف و تضییع میشوند مثلاً ذهن مایل است که همه امور را منظم و کامل بداند و میان آنها مشابهت‌های بیجا قائل شود چنانکه چون دایره و کره را می‌پسندد حکم بکرویت جهان و مستدیر بودن حرکات اجزاء آن مینماید و نیز در هر چیز قیاس بنفس میکند و برای همه امور علت غائی مینماید و نیز در هر امر بدون تحقیق و تأمل عقیده و رأی اختیار میکند و برای درستی آن همواره مؤبدات معجود و بمضغفات توجه نمینماید مثلاً يك بار که خواب با واقع تضاد میکند مأخذ میگیرد اما صدبار که واقع میشود بیاد نمیآورد و بعقایدی که اختیار کرده بایند و منعصب میگردد و غالباً انصاف را از دست میدهد و از روی عواطف و نفسانیت حکم میکند غرور و نخوت و ترس و خشم و شهوت در آراء او دخالت تامه دارد. جواس انسان هم که مثلاً علم اوست قاصر است و بظن محدود حاضر نمیشود که بآمل و تعمق خطای آنها را اصلاح کند. ظاهر بن است و بمعنی مطالب نمیرود بجای اینکه امور طبیعت را بتاریج کند همواره بتجربیات ذهنی میپردازد و امور تجربیدی و انتزاعی ذهن خود را حقیقت مینماید.

قسم دوم بت‌های شخصی است یعنی خطاهائی که اشخاص بمفروضات اختصاصی

خود بآن دچار میشوند مانند اینکه هر کس بامری دلبستگی پیدا میکند و آنرا مدار و محور عقاید خود قرار میدهد چنانکه ارسطو شیفته منطق شده بود و فلسفه خود را بر آن مبتنی ساخت. و ذهن بعضی کسان متوجه مشابَهت ها و جمع امور است و بعضی دیگر همواره باختلافات و تفریق توجه دارند. بعضی طبعاً در هر باب حکم جزئی میکنند برخی تردید و تأمل دارند تا آنجا که شکاک میشوند جماعتی عاشق قدما هستند و گروهی پیشینیان را ناچیز شمرده به تأخیرین میگرایند غافل از اینکه زمان نباید منظور نظر باشد هر کس حقیقت گفته باید قبول کرد خواه قدیم باشد خواه جدید و نیز بعضی اذهان همواره دنبال جزئیات است و برخی در پی کلیات و حال آنکه هر دو را باید در نظر گرفت و همچنین.

قسم سوم بهای بازاری است یعنی خطاهایی که برای مردم از نشست و برخاست یکدیگر دست میدهد بواسطه نقص و قصوری که در الفاظ و عبارت هست چه آنها را عامه وضع کرده اند و از روی تحقیق نبوده است. بسیاری از الفاظ هست که معانی آنها در خارج موجود نیست ماند بخت و اتفاق و اقبال و یا معانی آنها مجمل و مشوش است و روشن و صریح نیست مانند جوهر و عرض و وجود و ماهیت و کون و فساد و عنصر و ماده و صورت و غیر آنها و باین واسطه مطالب درست مفهوم نمیشود و تصورات غلط برای مردم دست میدهد.

قسم چهارم بهای نمایشی است یعنی خطاهایی که از تعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل میشود و در این مقام بیکن هر مذهبی از مذاهب حکما را پرده نمایشی میخوانند و آن مذاهب را سه قسم می شمارد يك قسم را سفسطی (۱) یا نظری مینامد و آنچنان است که فیلسوف بعضی امور متداول را گرفته و بدون اینکه در حقیقت و درستی آنها دقت کند بنیان قرار داده و بر آن اساس خیال بافی میکند و بهترین نمونه آن حکمت ارسطوست که منطق را مأخذ علم گرفته و همه مسائل را بقیاس معلوم مینماید و حتی در طبیعیات هم اگر تجارب و مشاهداتی کرده باشد برای آنست که نتایج آنها را با اصول متخذ خود منطق و سازگار سازد قسم دوم حکمت تجربی (۲) است که بر عکس قسم اول بر تعقل و استدلال کمتر تکیه دارد و عملیات و تجربیات را بیشتر مأخذ میگردد و در مقام تشبیه حکمای قسم اول نظیر عنکبوت میباشند که دائماً از مایه درونی خود تار می تند و پرده سست بی اساسی میبافد و حکمای قسم دوم مانند مورچه اند که همواره دانه فراهم میکنند و تصرفی در آن نمینماید و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبور عسل باشد یعنی همچنانکه زنبور مایه

را از گل و گیاه میگیرد و بهر خسود از آن انگبین میسازد حکیم هم باید مایه علم را از تجربه و مشاهده گرفته بقوه عقلی از حکمت بسازد.

حکمت موهوماتی قسم سوم از حکمت آنست که بر منقولات و احساسات و عقاید مذهبی مبتنی میباشد مانند تعلیمات فیثاغورث و افلاطون و کسانی که خواسته اند از روی سرفرنگوبین و کتاب ایوب و کتابهای دیسگرتورات فلسفه بسازند و حتی از ارواح جن و پری اخذ معلومات نموده اند و این قسم را فلسفه موهوماتی (۱) میخوانند.

رویهمرفته بیکن بقلاسه یونان خاصه ارسطو و افلاطون چندان اعتقادی نسلدار و از ایشان باز علمای متقدم بر سقراط را بیشتر میپسندند از آنجهت که بامور طبیعت توجه داشته اند و نسبت بسایرین میگویند همه سفسطی و جدلی و لفاظ بسوده اند و بجای اینکه مشهودات و محسوسات را مأخذ علم قرار دهند بقیاسات پرداخته اند. در استخراج احکام کلیه عجله نموده و از جزئیات دفعا باصول اولیه پرواز کرده اند و از مراحل متوسطه طفره زده اند و حال آنکه میبایست در جزئیات بیشتر دقت کنند و بتدریج پیشرفت از مراحل فرودین بمراتب میانگین روند تا

بتوانند از روی اطمینان و درستی بمقامات برین و دریافت اصول نخستین و کلیات برسند و نسبت بمتاخرین میگویند آنها بنده متقدمین شده اند آزاد نیستند و از خود رأی ندارند هر چه دارند آنست که در کتابها و دفترها مقید است و مشغول زیرورو کردن آنها و مجادله و مباحثه در آن نوشته ها میباشند موقع و مجال برای ایشان نیست که بمطالب تازه بپردازند و از رسیدن بکشفیات تازه مأیوسند و اگر بیچاره ای هم سخنی بگوید که تازگی

احوال متاخرین داشته باشد غوغا بلند میکنند و حمایت دین را پیش میکشند چه ارباب دیانت غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده اند از آنجهت که مسائل علمی را بامور دینی آمیخته کرده اند و میترسند اگر علم ترقی کند عقایدی متخالف تفسیرات و تأولاتی که ایشان در اصول دین کرده اند ظهور نماید یا بنیاد دین بهم بخورد و این دلیل بر آنست که ایمان بمقاربه دینی خویش دارند بزور میکنند و میخواهند مردم در نادانی بمانند تا آنها ارجمند باشند ولیکن دین امری ایمانی است و مربوط بعلوم دنیوی نیست و اگر غرض فاسد در کار نباشد و بدیده حقیقت جوئی نگریسته شود مسلم خواهد شد که علم ناقص نمکنت مردمان را از دین و خدا دور کند اما کمال علم البته انسان را بخدا باز میگردد.

پس از تشریح عیب و نقص و اشتباهاتی که در کار محسبین علم بوده است فیلسوف استانبلی میپردازد بطریقه صحیحی که برای رسیدن بمقاربه بعضی اصول علم که مایه توانائی بر عل باشد در نظر داشته است و از پیش خاطر نشان میکند که قصد ندارد

حکمت را تباه کند بلکه میخواهد آنرا از راه کج برگردانیده براه راست بیاورد و تکمیل کند و نیز مذهب فلسفی تازه نیاورد بلکه راه تحصیل مقصود بیکن علم را بدست میدهد و شکاک و سوفسطائی هم نیست زیرا که آنان حصول علم را غیر ممکن و حس و عقل را عاجز میدانند ولیکن او علم را ممکن میداند و میخواهد برای تحصیل آن بحس و عقل دستیاری کند تفکر و استدلال بیمایه و خیالبافی را کنار بگذارد و بمشاهده و تجربه برای فکر و عقل مایه فراهم کند.

اماروش بیکن چنانکه چند بار اشاره کرده ایم اجمالا عبارتست از مشاهده (۱) و تجربه (۲) در امور طبیعت که بآن وسیله جمع آوری مواد شود و استقرار (۳) که در آن بیان روش بیکن بتفصیل میردازیم .

کسب علم برای تحصیل قدرت است بر تصرف کردن در طبیعت ، یعنی تغییر و تبدیل اجسام .

قدرت بر تصرف در طبیعت اینست که در جسم معینی که دارای طبایع (۴) خاصی (یعنی خواصی) میباشد طبع یا طبایع نازه ایجاد کنیم مثلاً سیم را که سفید و سبک و دارای خواص معینی است زرد و سنگین و دارای خواص زرد بنمائیم . علمی که ما را دارای این قدرت میسازد آنست که صورت (۵) یا منشأ طبایع را بر ما مکشوف کند .

چنانکه پیشینان گفته اند بواسطه علم همانا بی بعلم امور برده میشود و علتها بگفته ارسطو چهار است . اما علت مادی و علت فاعلی قابل اعتنا نیست و اهتمام در آنها حاصلی ندارد علت غائی هم فقط در الهیات و اخلاقیات بکار است و تحقیق آن راجع بعلم مابعدالطبیعه است .

پس در علوم طبیعی که منظور اصلی است موضوع نظر علت صوری یا صور است . مراد بیکن از صورت هر طبع شرایطی است که بتحقیق آنها آن طبع موجود و بفقدان آنها مفقود میگردد پس اگر صورت طبایع بر ما معلوم شود بر ایجاد آن طبایع قادر خواهیم بود . پس علم عبارتست از شناخت صورت طبایع .

شناخت صور طبایع از اینراه دست میدهد که محسوسات و جزئیات را بمشاهده و تجربه در آوریم و برای استخراج قواعد و کلیات جمع آوری مسود نمائیم اما این جمع مواد و مشاهده و تجربه را سرسری نباید گرفت و بانهایت دقت و تأمل باید بکار داشت . بنقل قول و روایت نباید اعتماد کرد و شخصاً باید بمشاهده و تجربه پرداخت مواد تجربه دافراوان و بسیار متنوع باید نمود . در استخراج کلیات هم شتاب نباید کرد و مانند قدما از کلیات

(۱) Observation (۲) Expérience (۳) Induction (۴) Natures (۵) Forme

ابتدائی نباید یکباره باحکام کلی نهائی پرواز نمود بلکه کم کم باید پیش رفت از کلیات ابتدائی کلیات متوسط بدست آمد اگر توانستیم باحکام کلیه نهائی هم میبردازیم . کلیات متوسط بدست آمد اگر توانستیم بحافظه نباید اعتماد کنیم و نتایج مشاهدات خود را در موقعی که مشغول تجربه هستیم بحافظه نباید اعتماد کنیم و نتایج مشاهدات خود را باید بکاغذ بسازیم و ضبط و ثبت نمائیم و بترتیب و تسلسل درآوریم و چون موادی که جمع باید بکافور میشود بسیار و پراکنده خواهد بود برای آنها باید جدولها تنظیم کنیم . جدولهای تنظیمی (۱) عبارتند از جدول حضور (۲) و جدول غیاب (۳) و جدول درجات و مقایسه (۴) .

جدول حضور یعنی جدولی که در آن کلیه مواردی را ثبت میکنیم که طبع منظور موجود و حاضر است و در جدول غیاب مواردی را ثبت خواهیم کرد که طبع منظور غایب و مفقود باشد . جدول درجات آنستکه در آن کمیت یعنی افزایش و کاهش طبع منظور را ثبت نمائیم .

پس از آنکه این جدولها بمشاهده و تجربه دقیق گوناگون با استقصای کامل تنظیم شد از آنرو باستقراء میپردازیم یعنی از مواد جزء که جمع آوری کرده ایم قاعده و دستور (۵) یعنی احکام کلی در میآوریم و چنانکه گفتیم البته در استقراء دقت و تأمل تمام بکار میبریم . مسود را بسیار زیر و رو میکنیم و مورد رد و قبول و اثبات قرار میدهیم . آنچه را که برآستی قابل استفاده است (۶) میگیریم و باقی را دور میاندازیم . شتاب و بلند پروازی نمیکنیم تا سرانجام احکام کلی جامع و مانع بدست بیاوریم و صورت یعنی شرایط لازم ایجاد طبع یا طبایعی را در جسم خاصی معلوم سازیم .

چنانکه پیش از این گفته ایم کتاب احیاء العلوم بیکن ناقص مانده و حتی ارغنون جدید که يك جزء آن كنساب میباشد نیز بانجام نرسیده ولیکن همین ناقص گنجینه از نکات و دقایق است که در مسطورات فوق نمونه بسیار مختصری از آن آوردیم تا اصول تعلیمات فیلسوف انگلیسی بدست آید .

حاصل کلام آنکه بیکن یکی از مهمترین اشخاصی است که اروپائیان مقام و اهمیت او را در تجدید علم و حکمت کرده است . هر چند بعضی از معاصران او (مانند گالیله) بلکه چند نفر پیش از او (مانند رجریکن و اکامو لئونارد دووینچی) نیز باین خط افتشاده و نتایجی هم گرفته بودند اما فرانسیس بیکن روش تازه را روشن نموده و قواعد و اصول آن را بدست داده است . اهل فضل

(۱) Tables de coordination (۲) Table de Présence (۳) Table d'absence (۴) Table de degrés et de comparaison (۵) Axiomes (۶) Exemples Privilegiés

را از خشکی و جمود و تقید بکتابها و تعلیمات قدیم بیرون آورده و علم و حکمت را از حوزة دانت مسیح بیرون کرده و مستقل ساخته و گفته های پیشینیان را از حجت انداخته است . اگرچه نسبت بارسطو و افلاطون با وجود کمالات اعجاب و اعترافی که به یلندی مقام ایشان دارد يك اندازه بی انصافی و زیاده روی کرده است ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزها از نیروی قدما میکرده اند شاید لازم بوده است . در هر حال طالبان علم را متوجه عیبها و نقص های کارشان نموده و ترغیب و تشجیع کرده که در راه تأسیس علم و معرفت با پای خود گام بردارند و بعضای دیگری تکیه نکنند . ضمناً اهمیت تأثیر علم را در زندگی انسانی معلوم ساخته و کشفیات و اختراعات جدید را پیش بینی کرده است . از اینرو هر چند فرنسیس بیکن خود در علوم و صنایع هیچ کشف و اختراعی ندارد او را یکی از بنیاد کنندگان علوم جدید که مبنی بر تجربه و مشاهده است میدانند و با آنکه مذهب فلسفی تأسیس نموده بانی فلسفه تحقیقی (۱) میخوانند .

(۱) فلسفه تحقیقی اصطلاحی است که برای philosophie positive منظور ما رسیده است یعنی فلسفه مبنی بر امور محقق و آن فلسفه درماتة نوزدهم تأسیس شده ولیکن میتوان گفت مؤسسان آن پیرو روش بیکن بوده اند .

فصل نهم

دکارت

بخش اول

زندگی دکارت ومصنفات او

رنه دکارت (۱) در لاهه از شهرهای کوچک فرانسه در سال ۱۵۹۶ زاده است پدرش از قضات و نجبای متوسط بود. طبع کنجکاو و محقق وی از زمان کودکی نمایان شد و پدرش او را فیلسوفك میخواند. دوره تحصیل آزمون را در مدرسه لافلش (۳) که رزویتها (۴) اداره میکردند در هشت سال طی کرد چندی هم بعلم حقوق و طب پرداخت و چون بسن بیست رسید متوجه بنقص تربیت علمی خویش گردید و بنا بر جهانگردی گذاشت.

حوزه ودوایر سیاسی ونظامی فرانسه در آن هنگام آلوده بدساس و باطبع سنگین دکارت ناسازگار بود پس آهنگ کشور های دیگر نمود و داخل دولشگریان رئیس جمهوری هلاند شد زیرا که آن زمان دولتها لشکر ملی نداشتند و از همه قبایل وامم سپاهی و فرمانده بمزدوری میگرفتند اما منظور دکارت نه جنگ کردن بود نه مزد گرفتن بلکه وسیله سیر و سیاحت میبخت چنانکه چندی بعد از هلاند بآلمان رفت.

هنگام توقف در هلاند واقعه کوچکی او را دوباره بتفکرات علمی مشغول کرد

(۱) René Descartes (۲) La Haye با بابتقت هلاند اشتباه نشود

(۳) La Flèche از شهرهای کوچک فرانسه است (۴) Compagnie de Jésus یا jésuites برای حفظ و تحکیم مذهب کاتولیک جمعیتی تشکیل داده وسیله پیشرفت کار خود را تربیت جوانان و تأسیس مدارس دانسته اند و مدرسان و فضلاء آن جمعیت معروف اند.

یعنی روزی. اعلانی بدیوار دید مشتمل بر طرح يك مسئله ریاضی که بنا بعبادت آنزمان در آن سرزمین فضلا مسائل علمی طرح و اعلان میکردند تا اهل ذوق بجل آنها بپردازند دکارت زبان هلندی درست نمیدانست از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را باو بگوید آن کس از اهل علم بود و بکمان (۱) نام داشت و گفت میگویم بشرط آنکه اگر مسئله را حل کردی بدن بنمائی دکارت اینکار را کرد و بکمان که گمان نداشت جوان برحل مسئله توانا باشد از اسناداد ریاضی او در شگفت آمد و با او دوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال بعلم تن نزند و دکارت این پند را پذیرفت تا آنکه شبی از شبهای پاییز (ظاهراً دهم ماه نوامبر ۱۶۱۶) در نوبورگ (۲) از شهرهای آلمان در حالی که در کنار آتشی تفکر میکرد روش علمی تازه ای براو مکشوف شد و همان شب سه مرتبه خوابهایی دید و تعبیر آنها را چنین کرد که خداوند او را بدنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است اما باز سیاحت را رها نکرده در آلمان و مجارستان و ایتالیا و شاید دانمارک و لهستان گردش نمود و مدت نه سال بسیر آفاق و انفس اشتغال و بادانشندان ملاقات و گفتگوها داشت سر انجام عشق فراوان بکسب معرفت و تحقیقات علمی و میل پرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم و بیرغبتی بجاه و آوازه، او را بر آن داشت که گوشه نشینی کند. پس هالانه را که برای او کشوریگانه بود و میتوانست در آنجا مجرد از روابط و علائق باشد برگزید و بیست سال در نقاط مختلف آن دیار زیست کرد امور مالی خود را در فرانسه بیکى ازدوستان واگذاشت که اداره کند و درواقع پیشکار او باشد. برای پیشکاری امور علمی هم بیکى ازدوستان فرانسوی را اختیار نمود که مرسن (۳) نام داشت و از فضلی عصر و مانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسه لافلس بود و نوشت و خواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمه آگاهی بر احوال دانشمند و تحقیقات علمی و عقاید فلسفی او میباشد. در خلوت انزوای هالاند دکارت، فارغ از امور زندگانی روزگار را وقف امور علمی کرد، جز با اهل فضل معاشرت و غیر از مرسن و معدودی دیگر با کسی مکاتبه نداشت. شبانروزی ده ساعت میخوابید و هر روز مدتی میان مردم با آزادی گردش میکرد در حالی که کسی او را نمیشناخت که مزاحم او شود. گوشت کم میخورد و شراب کمتر مینوشید. بکارهای مردم مداخله و بامور سیاسی و دولتی بهیچوجه عنایت نداشت تحقیقات علمی او بیشتر بتفکر و تجربه شخصی بود نه بخواندن کتاب و چنانکه خود گفته در کتاب جهان مطالعه میکرد یعنی سبر و تأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت مینمود و بیکى از دوستانش حکایت کرده است که روزی بدیدن او رفتم بودم خواهش کردم کتابخانه خود

را بمن بنمایم را به پشت عمارت برد گوساله ای دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود گفت بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است.

پس از آنکه چهار سال در هلاند بامور علمی اشتغال ورزید تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم» (۱) و آن یانی بود از کلیه خلقت و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود و میخواست آن تصنیف را به چاپ برساند در آن هنگام غوغای محاکمه گالیله بلند شد و خبر رسید که آن دانشمند بسبب اظهار عقیده بحرکت زمین مبعوض اولیای دین شده و در محکمه شرع محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت بسا تأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید و چهار سال پس از آن واقعه کتاب دیگر به چاپ رسانیده موسوم «بگفتار در روش درست راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم مذیل سه رساله در مناظر و مرایا و کائنات جو و هندسه (۲)».

مندرجات این کتاب همه نتیجه تحقیقات و تفکرات شخصی دکارت بود و این نخستین کتاب علمی و فلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده زیرا که پیش از آن در سراسر اروپا فضلا نوشته های خود را بزبان لاتین مینوشتند از همین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد. مسائلی که در بابهای سه گانه آن کتاب بحث شده سپس موضوع تحقیقات بیشمار گردید و کم و زیاد بسیار پیدا کرده و تصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون در مدارس متداول است و بنابراین آن سه باب که اصل بود کهنه و متروک گردیده و لیکن مقدمه کتاب چون مشتمل بر سرگذشت روحانی دکارت و اصول عقاید فلسفی و بیان روش علمی او میباشد از لحاظ تاریخی با اهمیت و اعتبار خود باقی مانده و پس از سبصد سال هنوز یکی از معتبرترین کتابهای علمی فرانسه بشمار میرود و موضوع مباحثه و تحقیق دائمی فضلا و حکما میباشد و نام آنرا باختصار گفتار در روش یا تنها گفتار میگویند جز اینکه آن رساله چون کتابی مستقل نبوده و دکارت آنرا بقصد دیباچه یا مقدمه تصنیف علمی خود نگاشته است در بیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته و غالباً با اشاره گذرانیده است چنانکه بعضی از عبارات نا مفهوم و رویهمرفته اگر بنظر سطحی نگریسته شود چندان جلوه نمیکند و برای فهم مطالب

Le Mond (۱)

Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et (۲)
chercher la vérité dans les sciences suivi de trois traités, la
dioptrique, les météores et la géométrie

آن باید بکتاب دیگر او و حتی نامه‌هایی که بدوستان نوشته و در آنها افادات علمی کرده مراجعه نمود .

پس از نشر آن کتاب دکارت در ظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز بچاپ رسانید یکی تنها در مباحث مابعدالطبیعه موسوم « بتفکرات در فلسفه اولی (۱) » و دیگری در کلیه حکمت الهی و طبیعی موسوم به « اصول فلسفه (۲) » و این جمله در واقع بمنزله شرح و تفسیر بخش چهارم و پنجم رساله گفتار میباشد و چون فضلی معاصر اعتراض‌ها بر دکارت نموده و بر بعضی از آراء او اشکال کرده بودند جواب آنها را هم نوشته دنباله کتاب « تفکرات » قرار داد .

انتشار این تصانیف آوازه دکارت را بلند کرد کم کم فضلا متوجه شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت با واردات و وزیدند یا در تحقیقات علمی با او مشارکت و دستیاری کردند اما آنچه از آن می‌ترسید و پرهیز داشت نیز واقع گردید باین معنی که یکی از معتقدان اورژیوس (۳) نام که در یکی از دارالعلمهای هلند مدرس بود و مخصوصاً از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود رایهای او را با ذوق و شوق تمام در ضمن درس بیان میکرد معلم الهیات همان دارالعلم وئسیوس (۴) نام که کشیش و واعظ بنام حمایت دین و حکمت ارسطو بمخالفت رژیوس یعنی در واقع بمعارضه دکارت برخاست و هنگامه‌ای بر پا کرد موقعی بدست آورده گریبان درید و خاک بر سر نمود و علم تکفیر برافراشت . رژیوس بیچاره از مدرسی بازماند و دکارت بر سر زبانها افتاد و متهم شد باینکه کارکن فرقه ژوویت است تا مذهب پرتستان را خراب کند و بعضی دیگر گفتند برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف می‌آورد تا بنیاد خدا برسی را در نزد عوام متزلزل سازد . هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند . در این هنگام دید اگر خاموش بماند امر مشتبه میشود و سخن مدعیان بکرسی می‌نشیند . دعاوی ایشان را رد کرد و سخریه قرار داد وئسیوس دست برنداشته بدیوان عدالت داد خواهی نمود و حکم غیابی صادر شد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند و کنسپهایش را طعمه آتش سازند مطلب را بسا سفیر فرانسه در میان گذاشت و او بر رئیس جمهوری متوسل و به حکم محکمه توقیف شد پس از دو سال یکی دیگر از متعصبان دامن بکمر زد که دکارت را بمذهب پرتستان درآورد دانشمند از مباحثه و مناقشه دوری جسته در جواب گفت مذهبی را که دایه‌ام بمن آموخته از دست نمیدهم و در موقع دیگر گفت از مذهب پادشاه هم نمیخواهم سرپیچی کنم . این امتناع دکارت از پیروی مدعیان باز نزدك بود غوغا بلند کند دوباره دست بدامن رئیس جمهوری شدند و از ماجراجویی جلوگیری کردند .

با آنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی و فلسفی بسیار غامض بود چون مطالب را با کمال روشی ادا میکرد بیشتر مردم میفهمیدند و بدرک آنها مشتاق میشدند چنانکه بسیار کسان بسبب خواندن مصنفات او خواهان علم گردیدند و کتابخانه و آلات و ادوات علمی فراهم کردند و مشغول مباحثه شدند و با دکارت بمکتبه پرداختند و او با کمال سادگی و مهربانی و اهتمام جواب سئوالات را مینوشت و از جمله کسانی که در این راه وارد شدند پرنسس الیزابت (۱) است که از طرف پدر نواده فردریک پنجم (۲) از پادشاهان آلمان و از طرف مادر نواده جمز اول (۳) پادشاه انگلیس بود. شاهزاده بانو، کمال سیرت را باجمال صورت جمع کرده فضل و دانش را دوست میداشت و نسبت به دکارت ارادت پیدا کرد و با او مکتبه نمود حتی اینکه در کارهای شخصی از او پند میگرفت و بدیدار او نیز مایل شد و دکارت از حسن توجه پرنسس شاد بود و کتاب اصول فلسفه را بنام او موشح ساخت و جمال و کمال او را منوید باشکفتی از اینکه باین زیبایی و نسبت عالی دارای کمالات و اخلاق پسندیده نیز میباشد و مراسلات دانشمند با آن شاهزاده مشتعل برفواید علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است و قسمتی از بهترین یادگارهای او میباشد و احوال و صفات شخصی او را نمایان میسازد که چه اندازه راستی و صمیمیت و مهر و محبت را با مناعت و متانت و استقلال طبع و اعتماد بنفس و اطمینان بروش علمی خویش جمع داشته است. باری گفتگوی های فیلسوف با شاهزاده بانو الیزابت منتهی شد باین که دکارت عقاید خود را در احوال نفس برای پرنسس بصورت کتابی درآورد موسوم به «رساله در انفعالات نفسانی» (۴) و آن بزرسان فرانسه بچاپ رسید سپس بلاتین ترجمه شد و آخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

اقامت دکارت در هلاند نزدیک بیست سال بود و در خلال این مدت سه دفعه بهاریس رفت و مورد نکریم ابناء وطن شد لیکن هیچگاه اوضاع آن کشور را از جهت آرامی و امنیت با احوال خود سازگار ندیده بهلاند برگشت تا این که ملکه سوئد دختر گوستاو ادلف (۵) پادشاه نامی آن کشور که کریستین (۶) نام داشت او را بدربار خود دعوت نمود و او ملکه با فضل و کمال بود و مصنفات و بعضی از مراسلات دکارت را دید و از ارتباط او با پرنسس الیزابت نیز آگاه شد و عالم هم چشمی بر ذوق علمی مزید گردید و یک چند خواست مشکلات فلسفه دکارت را پیش خود حل کند نتوانست پس بنوسط سفیر فرانسه دانشمند را نزد خود مبعوث خواند. دکارت را هم چاذبه لطیف و مباحثه ملکه با کمال و شوق دهن کشور و ملت و دربار تازه و تکمیل مساحت آفاق و انفس متحرک شد و فایده دیگری نیز در قبول این دعوت تصور نمود و آن این بود که در حساسیت بگفتار تاجدار

(۱) Elisabeth (۲) Frédéric V (۳) با انگلیسی James I و فرانسه se Pnes
 Traite des Passions de l'Âme (۴)
 Christine (۵) Gustave Adolphe (۵)

از شر زحماتی که از اولیای دین و علمای تنگ نظر و حاسدان دیگر بر خود بیم داشت اینم شود چه آن زمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صغیر بود و دربار آن دولت محل دسیسه و خدعه درباریان و مرکز فتنه و فساد شده و دکارت از بزرگان میهن امید حصول آن مقصود را نداشت. پس در پاییز سال ۱۶۴۹ پساینتخت سوئد رفت و با ملکه بیباخته و گفتگوی علمی و فلسفی مشغول شد اما سرمای آن دیار بمزاج دکارت سازگار نیامد ذات الریه گرفت و پس از نه روز بیماری در سال ۱۶۵۰ بسن پنجاه و چهار سال درگذشت.

دکارت بجه و مقام ظاهری و آوازه و نام را سزاوار دلبستگی نمیدانست و جز اشتغال بعلم و طلب حقیقت چیزی را بر خود روا نمیداشت از هر چه او را از تحقیق و مطالعه باز میداشت گریزان بود و عمر را گرامی تر از آن میدانست که مصروف نشست و برخاست با ارباب دنیا شود.

بعضی بردکارت عیب گرفته اند که در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته و تقیه را که در اظهار حقایق جایز نیست روا داشته است ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام و اشتیاق او همه باین بود که بی دغدغه و بغراغ خاطر عمر کوتاه را بکشف حقایق صرف کند و در پی آن نبود که از افادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید و هر چند قدر و منزلت یافتن پیش اهل فهم و دانش را دوست میداشت معروفیت در نزد عوام در نظرش ناچیز بود چنانکه در یکی از نامه های خود میگوید: «آئقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر از من یاد کنند بخوبی باشد اما خوشتر دارم که هیچ از من یاد نکنند و از شهرت بیم دارم چه آزادی و آسایش را محدود میسازد و من این دو چیز را بسیار خواهانم و چنان عزیز میدارم که ثروت هیچ پادشاه را با آن برابر نمیدانم.» و از سخنان بدیع دکارت که احوال روحیه او را بخوبی مینماید اینست که پس از بازگشت از سفر آخری پاریس یکی از دوستان مینویسد: «در هر سه سفر دیدم روزگار با من سازگار نیست و دلبستگی من بیشتر از آنست که هیچکس از من بجز دیدن چهره من نیجست گوئی طالبان اقامت من در فرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل و شیر و پلنگ میباشند از آن جهت که وجودهای نادرند نه از سبب سودی که در آنها باشد» و نیز در نامه دیگر بمناسبت گفتگو از تصنیفی در اخلاق میگوید: «ایکاش هیچ نگارش نکرده بودم چه می بینم آسایش را از من گرفته است. آن زمان که از علوم طبیعی مینوشتم هزار بلا بر سرم آوردند پس چه خواهند کرد روزی که از قدر و قیمت واقعی حسنات و قباایح بحث کنم یا از احوال روح و علاقه اویدن و چگونگی تکلیف انسانی و لوازم زندگانی دم زنم، همان زمان که بر شکاکان رد مینوشتم شکاکم خواندند هنگامی که ابطال انکار صانع میکردم خدا شناسم گفتند پس اگر در اخلاق وارد شوم البته مضل و مقسدم خواهند دانست بهتر آنست که بکسب معرفت اکتفا کنم و از نوشتن و تصنیف دست باز دارم و اندیشه های خود را ابراز نکنم مگر بکسانیکه سمت اختصاص دارند و مصاحبه ایشان مایه آزاد نیست.»

بخش دوم

مقام علمی و فلسفه دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرموده باشید برخوردی دارید بساینکه دانشمندان یونان دوهزار سال پیش از این سر رشته علم و حکمت را بدست آورده و باندازه قوه و استعداد خود آنرا بسط دادند. پس از آنکه سیادت یونانیها و نظری بمقابل رومیها در اروپا متزلزل و بر طرف گردید در آن اقلیم یک چند دانش طلبی بکلی منروک بود و پس از آنهم که اروپاییان در پی کسب معرفت افتادند معلومات یونانیان را از کتابهای ایشان با واسطه یا بواسطه صحیح یا غلط گرفتند باقید اینکه علم و حکمت را خادم دین مسیح قرار دهند و آنچه باین مقصود سازگار نباشد مطرود و مردود سازند. باین ترتیب اصول علمی معروف با سکولاستیک تأسیس و در مدارس و حوزههای علمی اروپا مدار و مبنای تعلیم و تدریس گردید و در ظرف چندین قرن از آن تجاوز نکردند بلکه امکان تجاوز بتمسودشان نیامد و اگر هم فکری پیدا میشد که با تعلیمات اسکولاستیک مخالفت داشت صاحب آن فکر ملعون و مکفر بود شکنجه و آزار میدید و بزندان میرفت یا اعدام میگردد.

نتیجه اینکه در آن روزگار از مردمان منسوب بمعرفت جماعی بسا بر مصلحت و اغراض صنفی و شخصی و گروهی از روی عقیده جاهلانه بابر ممیل تقلید بر آن بودند که علم و حکمت محدود و محدود و محدود است بآنچه قائلان قوم میآموزند و بیرون از آن نمایعات مجبوری نیست که معلوم شود یا اگر هست فکر متقدمین معلوم شدنی نیست. عمل بشر آنچه در توانائی اوست دریافته و اسنادان من معلومات را در تصانیف خود برای ماودیه گذاشته اند و تکلیف ما جز این نیست که علوم را از آن تصانیفها با کتابخانه آنها را شرح و توضیح نماید فراگیریم و از خود تفسیری نماییم و اگر توفه فکری داریم همواره معسوف و وزیدن همان افکار سازیم و هر جا مشکلی پیش آید رجوع کنیم ساسنکه پیشینیان چه گفته اند و در میان دانشمندان

گذشته کسانی که مطاعیت و مسلمیت مخصوص داشتند ارسطو و سنطاس بودند چنانکه عادت بر این جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف میشد هر گاه حجت قاطع میخواستند بیاورند میگفتند استاد چنین گفته است (۱).

شك نیست که نتایجی که پیشینیان از مجاهدات علمی خود حاصل نموده و آراء و نظاری که اظهار کرده بودند و شمه‌ای از آنرا در این کتاب باز نمودیم حیرت‌انگیز است و هنوز هم بنای علم و حکمت بر بنیادی است که آن بزرگواران بی‌افکنده‌اند و قدرو منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت بهیچوجه کاسته نشده بلکه روز افزون است. ولیکن اشتباه متأخرین در

بلندی مقام قدم

این بود که علم را تمام‌شده میدانستند غافل از اینکه علم تمام‌نصیب هیچکس نشده و نمیشود، بلکه بشر در هر درجه از فهم و فطانت باشد نسبت معلوماتش بجهولات مانند قطره و دریاست و انسان هر چه بینا تر شود بنادانی خود بیشتر پی‌میرد چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی بجهولات دانست و منتهای شرافت کسانی که عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که مارا بنادانی ما آگاه‌تر سازند یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند و بلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که در یچه‌ای بجانب معرفت گشوده و راهی باز نموده‌اند و خود آنها هم مدعی وصول بعلم تمام نبوده و حیثیت و اعتبار خود را در طلب و سلوک در راه کسب معرفت میدانستند و تکلیف متأخرین تنها اینست که آنچه را متقدمین گفته‌اند فرا گیرند و آسوده باشند بلکه آیندگان باید راهی را که گذشتگان باز نموده‌اند پیمایند و درهای بسته‌دیگر را که در سر راه دارند بگشایند شاید روزی کاروان معرفت بسر منزل مقصود رسد و علم بشر باندازه‌ای که در طاقت اوست بکمال نزدیک شود.

باری احوال اهل علم در اروپا در دوره معروف بقرون وسطی اجمالاً این بود که آراء و افکاری محدود و محصور صحیح و غلط از قدما دریافته و فکر ایشان در آن دایره تنگ را کدو جامد شده غرور و غرض و تعصب و آلاشهای دیگر نیز بر چهل ایشان مزید گردیده و این جمله مانع بود از اینکه علم و حکمت باز بسیر و سلوک در آید و مانند دوره‌های نهضت علمی قدیم در شاهراه نشو و ارتقاء قدم زنند.

این کیفیت تا مائه هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش بیان کردیم در مائه چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم جسته جسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه فکر مستقل داشتند و از جاده کوبیده اسکولاستیک منحرف شده شروع نهضت
براههای دیگر افتادند و معلومات تازه بدست دادند ولیکن هر چند بعضی از ایشان مانند کپرنیک و کپلر و گالیله بواسطه اکتشافات علمی خود دارای

نام و مقام ارجمند گردیده و در ردیف مؤسسان علوم جدید و معرکهای نهضت علمی اخیر قرار گرفته اند با آنکه خود سالک مسلک تازه بودند راهنمای راه نو نشده و انقلابی در افکار نینداخته و مخصوصاً در فلسفه که میتوان آنرا اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حجایی ندیده و روزنه ای باز نکرده بودند .

نخستین کسیکه بر پیکر چهل علم نمای اسکولاستیک زخم کاری زد فرانسویس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را بیان کردیم اما در کار این دانشمند هم با بلندی مقامی که دارد نقصهایی بود از این جهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و تسوجه با اهمیت روش استقراء و تجربه و مشاهده او را از اعتنا بقوه تفکر بازداشت . علاوه بر این همت خود را مقصور بتخریب بنای پیشینیان و منحرف ساختن اذهان از شیوه قدما و التفات با سلوب تازه گردانید ولی خود بکشف جدید یا تأسیس فلسفه بدیع موفق نیامد .

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاء و تجدید علم و حکمت برتر از بیکن میباشد و بلندی مرتبه او میان اروپائیان محل اتفاق است و تقریباً هیچکس شبیه نمیکند که در تاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماء سلف قائل شد .

نتایج و آثار وجود دکارت را میتوان سه عنوان در آورده : نخست چگونگی سلوک و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار کرده یعنی راه تازه که برای طلب علم باز نموده است . دوم اکتشافاتی که در نتیجه سلوک در آن روش نصیب او شده و تکمیلاتی که در علوم نموده و انقلابی که در ریاضیات و طبیعیات آورده است . سوم آرائی که در فلسفه اولی اظهار داشت و حکمتی که تأسیس کرده است و اینکه ماهر سه قفره را بطور خلاصه و اجمال بیان خواهیم نمود .

۱- روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین از رساله گفتار اظهار میدارد که از کودکی بحصول علم و ادب پرداخته و بانهایت شوق و ذوق آنچه از علم و فنون که در عصر او مندا اول بود آموخته و در مذهب فضیلا قرار گرفته ولیکن چون درست تأمل نموده از آنجمله چیزی که ملیم او را فایده نکند بدستش نیامده و بر خورده است باینکه آموخته ها همه با غلط است باینحاصل و معلومات مکشوب گذشته از ریاضیات هیچکدام بقبلی و میرهن نیست بلکه تخمینی و احتمالی است و اعتقاد بآنها مبنی بر حسن ظن و اعتماد بدیگران و پیشینیان است و آنچه هم مانده ریاضیات میرهن و بقبلی است چیز قابلی نیست و نتیجه از آن عاید نمیشود .

پس نخستین هنر دکارت این بود که در زمان غرور جوانی با آنکه در ردیف دانشمندان واقع شد پی بنادانی خود برد و اذعان نمود و بیهودگی و ناقابلی و غلط و غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت و بر آن شد که بقوه شخصی خویش طلب علم نماید بعبارت دیگر علم را از سرنو بسازد و رساله گفتار تقریباً سراسر بیان کوششی است که در این راه نموده است.

ضمناً برمیآید که دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی اختیار کرده و بهره‌ها از آن برده و معتقد است که انسان بر تحصیل علم یعنی فهم حقیقت خلقت و معلوم ساختن مجهولات توانایی دارد و افراد بشر چون همه انسانند همه قوه تعقل را که وسیله کسب علم است یکسان دارند ولیکن همه آن قوه را یکسان بکار نمیبرند چه روش راه بردن عقل در وصول بدانش اهمیت بسیار دارد و آنها که بعلم نمی‌رسند یا گمراه میشوند از آنست که از راه راست نمی‌روند یا از یک اسلوب و آئین پیروی ننموده بی رویه کار میکنند و بنا بر این اگر هم معلوماتی بدست آورند بر سبیل نصادف و غیر مرتبط بیکدیگر و بی بنیاد است. از اینرو برمیآید که وسیله حتمی کسب علم روش صحیح است و او این روش را پیدا کرده است.

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیک گذشته از اینکه علمشان منحصر در اخذ گفته‌های دیگران بود و تحصیل معرفت را عبارت از تعلم کتب میدانستند و وسیله کسب علم را منطق یعنی فن برهان یافته بودند و حال آنکه قواعد منطق با همه درستی و استواری مجهولی را معلوم نمیکند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهم و بیان است زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات. پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی نمیتواند بدست آورد و اگر مقدمات درست در دست باشد نتیجه خود حاصل است عقل سلیم انسان بظورت خود قواعد منطقی را بکار میبرد و باینجه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدمات بیکه درست است غلط باشد نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد و از همین روستا لبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی میدانستند خطا بسیار کرده‌اند.

دکارت در بیان روش خود همچنین فرنیس بیکن در تأسیس ارغنون جدید عنوانشان این است که منطق تازه وضع کرده‌اند ولیکن نباید این مدعا را بساین معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده زیرا که آن اصول علم بچگونگی استدلال و احتیاج و اقامه برهان است و بی عیب و نقص میباشد و باطل شدنی نیست چنانکه امروز هم چون میخواهند قواعد قیاس را بدست آورند بهمان اصول می‌گیرند ولیکن دانشمند انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده‌اند تا پدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست و اهمیتی را که اهل اسکولاستیک بآن میدادند ندارد و نشاید که قسمت بزرگتر اوقات

خود را در راه معرفت مصروف آن سازند بلکه باید دستور و اصولی بدست آورد که بآن وسیله کشف مجهولات میسر شود. دستور ییکن که پیش ازین خلاصه کردیم تقریباً منحصراً بتجربه و مشاهده بود و روش دکارت بیشتر مبتنی است بر کار بردن قوه فکر و نظر در واقع این دستور مکمل یکدیگر میباشند و باهم منافات ندارند و محققان مغرب زمین در ظرف سیصد سال گذشته بآن اصول و قواعد گرویدند و رسیدند به آنجا که رسیدند (۱)



از آنجا که دکارت علم را فقط بمعلوماتی اطلاق میکند که کاملاً مبرهن و یقینی بوده و جای شک و شبهه نسبت بآنها در ذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات را نمونه و فرد کامل علم میداند و معتقد است که برای کشف مجهولات باید بهمان راهی که ریاضیون پیش میروند کار کرد و بملاحظه اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست پس همچنانکه عقل انسان یکی است علم هم یکی بیش نیست یعنی علوم مختلف همه بهم مربوط و از سنخ واحدند و شخص عالم باید جامع همه باشد و میتواند باشد و بنابراینکه علم در واقع یکی است پس راه کسب آنها یکی است یعنی همان روش ریاضی و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد یعنی علم کل را در نظر داشت و بدلیل مذکور آنرا بعضی اوقات ریاضیات عمومی (۳) خوانده است ولی غرضش از این عنوان آن نیست که علم را منحصراً بر ریاضیات کند بلکه این منظور را دارد که همه علوم را با اصول ریاضی باید دنبال کرد یا عبارت دیگر موضوعات علمی اموری است از هر قبیل که با اصول ریاضی درآید و نسبت بآنها ترتیب و اندازه ملحوظ شود یعنی پس و پیش و کم و بیش داشته باشد عبارت دیگر تا زمان دکارت هر چه در امور طبیعی تحقیق میکردند همه گفتگو در کیفیت و چگونگی عوارض وجود بود دکارت بنابراین گذاشت که در آن امور هم تحقیق از کمیت و اندازه بشود و باین اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی میشود و علم کل یا وحدت علم صورت میپذیرد و از زمان دکارت بعد آن روش در علوم طبیعی

درستی روش
ریاضیات

علم یکی است

ریاضیات عمومی
و علم کامل

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بر دو قسم است نخست همان منطق ارسطوست که حشود روایت آنرا حذف کرده و ساده و مختصر نموده اند و منطق صوری نامیده (Logique formelle) دیگر روش و قواعد و اصولی که برای کسب علوم از زمان ییکن و دکارت بدست آمده و تکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان بیش از منطق ارسطوست و آنرا منطق علمی یا علم بطریق علمی میخوانند (Méthodologie)

(۲) از اینقرار تاریخ و سیاسیات و اجتماعیات در نظر دکارت علم نیستند و مورد توجه او نمیباشند در واقع همان ریاضیات و طبیعیات و الهیات را علم میدانند.

Mathématique universelle (۳)

باقی مانده و این فقر انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد. کسانی که علوم طبیعی جدید آشنا هستند این نکته را باسانی در میابند.

در اسلوب عملیات ریاضی دکارت طریقه تحلیل را پسندیده است که پیشینان در هندسه بکار میبردند و متأخرین در حساب نیز معمول ساختند و جبر و مقابله نامیدند و آن چنان است که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند در آغاز آنرا ثابت فرض مینمایند و نتایجی را که از آن گرفته میشود بنظر میآورند و قدم بقدم از يك نتیجه دیگر پیش میروند پس اگر نتیجه آخری درست آمد حکم میکنند که قضیه ثابت است و همچنین هرگاه بخواهند مسئله را حل کنند و مجهولی را معلوم سازند نخست آنرا حل شده میانگارند و نتیجه را ملاحظه میکنند و کم کم پیش میروند تا بمعلوم برسند پس اگر آن درست بود مسئله حل شده است بعبارت دیگر شیوه تحلیل آنست که قضیه پیچیده مشکل را برگردانند بقضیه ساده تر و آسان تر و در این روش مداومت کنند تا برسند بقضیه که بکلی روشن و معلوم باشد و مسئله را حل نماید و اگر بر ریاضیات آشنا باشید این اشاره را بخوبی درک فرموده و بر خواهید خورد باینکه جبر و مقابله بر همین بنیاد گذاشته شده است.

دکارت پیش از نوشتن رساله گفتار میخواست است روش خود را در رساله خاصی موسوم به « قواعد اداره عقل » (۱) در ضمن سی و شش قاعده بیان کند و مقداری از آنرا نگاشته که هم اکنون مورد استفاده میباشد ولیکن بعدها از آن منصرف شده و معتقد گردیده است که آن روش تعلیم کردنی نیست و تنها بعمل ورزش ذهن باید آموخته شود پس در بخش دوم رساله گفتار اصول و اساس روش خود را بچهار قاعده در آورده که بسیار مجمل است و بی شرح و بیان بدرستی مفهوم نمیشود.

قاعده نخستین آنست که « هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم مگر آنرا که چنان روشن و متمایز باشد که هیچگونه شك و شبهه در آن نماند ».

این قاعده چندین نکته را مضمّن است: نخست اینکه برای دیگران نباید اعتماد کرد و هیچ گفته ای را نباید حجت دانست و هر مطلب را باید بعقل خود سنجید امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی و آغاز عصر جدید را در نظر ندارد استقلال فکر این سخن را مبتدل میندارد ولیکن باید یاد آورد که بهمین حرف ریشه اسکولاستیک کنده شده و عقل نوع بشر آزاد گردیده است.

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصی که آرا و احکامشان حجت

شده کافی نیست بلکه هر کس در جستجوی معرفت از خود نیز باید بترسید یعنی مراقب باشد که عقلش اسیر نفس نشود زیرا که سبق ذهن و تمایل و هواهای
عدم تمایل
 نفسانی غالباً عقل را در رد و قبول بخطا میاندازد و مانع میشود
 که مطالب را بدرستی بسنجد و در آن صورت از روی شتابزدگی بنفی و اثبات میپردازد
 و بگمراهی میرود .

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آنرا میداند که در نزد
 عقل بدیهی باشد و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که میتوان آنرا وجدان یا
 کشف یا شهود (۱) گفت و میگوید معلوم را عقل باید بشهود دریابد (علم ضروری) یعنی
 همچنانکه چشم چیزها را می بیند عقل هم معلومات را وجدان نماید و آنچه در علم معتبر
 است شهود عقل است نه ادراک حسی و وهمی زیرا که حس خطاها میکند اما آنچه عقل
 بشهود دریافت و برای او بدیهی شد بقیناً درست است و وجدان امری است فطری دایمی که
 بی احتیاج بتفکر و استدلال درک حقایق مینماید چنانکه عقل هر کس بشهود وجدان بالبداهه
 حکم بوجود خویش میکند یا ادراک مینماید که مثلث سه زاویه دارد و کره بیش از يك
 سطح ندارد و دو چیز مساوی یک چیز متساوی هستند .

اموری که عقل آنها را پیداهت و شهود و وجدان در مییابد بسائط (۱) اند یعنی
 اموری که بسیار ساده و متمایز باشند (اولیات) و ذهن نتواند از آنها امور روشن تر و
 متمایز تر استخراج کند مانند شکل و حرکت و ابعاد یعنی عرض و
امور بسیطه
 طول و عمق (مثالها از امور مادی صرف) و دانائی و نادانی و
 یقین و شک (امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترک میان مادی و عقلی)
 و غیر آنها و ادراک عقل نسبت باین فیل امور یقینی و درست است و خطا برای ذهن درست
 نمیدهد مگر هنگامیکه میخواهد بنفی یا اثبات حکمی و تصدیقی بکند که در آن صورت سبق
 ذهن و تمایل و شتابزدگی مایه گمراهی میشود زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی
 و بنابراین احوال اخلاقی در آن مداخلت دارد و اختیار را تماماً بعقل وانمیگذارد

در اینجا مشکلی پیش میآید که اگر علم را منحصر باولیات و معلومات بدیهی و علوم
 منعارفه کنیم (یا طبایع بسیط و امور مطلق) که انسان سمیت بآنها علم بی واسطه دارد و
 بشهود وجدان در مییابد در آن صورت دائره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود زیرا بسائط
 در جنب مرکبات و امور مطلق در جنب امور نسبی بسیار محدودند و اگر دائره آن باشد
 مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد و علم را چگونه خواهیم ساخت .
 حل این مشکل از قاعده دوم شروع میشود که میگوید هر مشکلاتی که

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بسائط را امور مطلق میخوانند (Les absolus) و
 مرکبات را امور نسبی (Les relatifs)

قاعده تحلیل بمطالعه در آورم تا میتوانم و باندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاء نمایم» و این همان عمل تحلیل (۱) است که پیش بیان کردیم. عبارت دیگر چون مجهول البته امری مرکب و معتقد است پس برای معلوم کردنش آنرا بقدری تجزیه کنیم تا باجزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بگشاییم.

پس از آنکه مبادی و اجزاء بسیط يك مسئله مرکب را استخراج نمودیم میرسیم بر سر اینکه مسئله مبتلاهای ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده است و باین روش حقیقت مسئله مکشوف خواهد شد یعنی پس از تجزیه و تحلیل **قاعده ترکیب** بترکیب (۲) میپردازیم و این عمل همانست که در قاعده سوم باین عبارات ادا کرده است که «افکار خویش را بترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم بآنها آسان باشد آغاز کرده کم کم بامعرفت مرکبات برسیم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنیم».

در این قسمت نکته‌ای را که مخصوصاً سفارش میکند رعایت ترتیب است در سیردادن ذهن از امر بسیط معلوم بامر مرکب مجهول یعنی از بسیط مطلق بایدرقت به بسیط نسبی که فی الجمله مرکب باشد و از نسبی بنسبی تر و بر همین قیاس تا برسیم بمرکب تام که مجهول و مطلوب است و اگر غیر از این کنند چنانست که از پای عمارت بخواهند بدون وسیله نردبان بفرز بام روند.

این عمل رادکارت استنتاج (۳) نامیده و آنرا وسیله رسیدن بعلم مرکبات دانسته و تصریح کرده است که انسان تنها دوره برای حصول یقین دارد نخست شهود یا وجدان نسبت بسائط مطلق و قضایائی که نزدیک بآنها باشد دوم استنتاج نسبت بامور و قضایای مرکب بعید و باین وسیله دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود یعنی نخست اجزای بسیط استخراج شده باشد سپس از آن بسائط بترتیب و تدریج قضایای مرکب بعید را استنتاج نمایند چنانکه حلقه زنجیر را یکان یکان بشهود و عیان دید و پیوستگی یکی را بدیگری سنجید و در اینصورت نسبت بسراسر زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود اگرچه در يك نظر شخص نتواند پیوستگی همگی همه حلقه‌ها را یکدیگر مشاهده نماید. بالاخره کمال و تمامیت حصول نتیجه بآنست که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب جمیع مراحل امر را بسمایند و استقصا بعمل آورند و گرنه رشته استنساخ گسیخته میشود و چنانکه در زنجیر اگر يك حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند و در

(۱) Analyse (۲) Synthèse (۳) Déduction امروز این لفظ را بمعنی قیاس منطقی استعمال میکنند که بامرادکارت متفاوت است و برای احتراز از اشتباه استنتاج رجه کردیم.

مرحله‌ای از مراحل طفره واقع شد مطلوب از دست می‌رود و نتیجه‌ایند نمی‌گردد و این تکمیل قاعده استقصا مرام را در قاعده چهارم نموده که گفته است «در هر مقام شماره (۱) امور و استقصا را چنان کامل نمایم و باز دید مسائل را با اندازه کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است» .

بیان فوق در توضیح قواعد طریقه دکارت سر رشته مطلب را بدست خوانندگان می‌دهد و هر گاه بخواهند بیشتر بحقیقت برسند کلیه مصنفات و نوشته‌های آن دانشمند را مطالعه فرمایند و یک اندازه آشنائی با علوم ریاضی هم ضرورت دارد .

دروش دکارت تقصیاتی هم دیده می‌شود و خرده‌ها بر او گرفته‌اند که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد ولیکن شک نیست که بواسطه این روش دکارت دروازه بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان راهبری بسزا نموده است مخصوصاً از دو جهت یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیله کشف معلومات نیست و برای معامول کردن مجهولات روش دیگر لازم است دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است باینکه هر کس باید خود بحقیقت برخورد و اکتفا باخذ وضبط گفته‌های دیگران نکند و به تکرار عبارات قالبی که زبان می‌گوید و دل نیفهمد قانع نشود که آن شیوه نمری ندارد جز اینکه عقل را در چهارچوب خشک گذاشته و از کار باز میدارد و معرفت بافی آنانکه پیرو این راهند مانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و میخواهند از روی قواعد عروض و بیان و بدیع شاعری کنند و تصریح میکند که اگر کسی تمام قضایا و مسائل علم ریاضی را بیاموزد در صورتی که خود سر رشته حل مسائل را بدست نیاورده باشد ریاضی دان نخواهد بود و نیز اگر همه تحقیقات افلاطون و ارسطو را فرا گیرد مادام که خود منصرف در تشخیص حقایق نشده «نه محقق بوده دانشمند» .

۴ - اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازه

خود گرفته است

از آنچه گفتیم روشن شد که قریحه دکارت قریحه ریاضی بوده و در این رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او که کهنه و متروک نشده همان تعمیم روش ریاضی است در طبیعات و ترقیاتی که بخود علوم ریاضی داده است .

توضیح آنکه در زمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً در قسمت حساب و هندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند با بعضی تصرفات و تکمیلاتی که فئسلاهی دوره اسلامی در آن بعمل آورده و باره‌ای ترقیات که در مائه شانزدهم میلادی بدست یاری اشخاصی که بعضی از ایشانرا پیش ازین نام برده‌ایم (۲) محاسب شده بود رو بهرقه مبتوان

(۱) Énumération که آنرا استقراء (induction) هم نامیده است ولیکن نه این استقراء و نه استنتاج با اصطلاح عامه حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد

(۲) رجوع کنید به صفحه ۷۹ و ۷۸

گفت در حساب و هندسه نسبت با آنچه اقلیدس و استادان دیگر یونانی بیادگار گذاشته بودند ابداعی نشده و انقلابی روی ننموده بود.

دکارت در دنباله روش علمی خود که مبنی بر تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین بود کامیاب شد که باب جدید در ریاضیات باز کند و علمی را که امروز موسوم **اختراع هندسه تحلیلی** بهندسه تحلیلی (۱) است اختراع نمود و این ققره یکی از مراحل مهم ترقی ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت اکتشافات فیثاغورس و ارشمیدس میباشد.

کسانیکه علوم ریاضی آشنا هستند میدانند که اساس هندسه تحلیلی بر اینست که مسائل هندسی را از راه جبر و مقابله حل نمایند یعنی بجای آنکه خطوط و اشکال بسازند و قوای ذهن را مصروف تخیل و تفکر در آنها کنند دستورها (۲) و معادلات جبری را بجای آنها قرار داده و عملیات جبری مسائل هندسی را حل و مجهولات را معلوم و قضایا را اثبات نمایند. بواسطه این اختراع دکارت اشکال را که از مقوله کیف اند بمقادیر تبدیل کرده است که از مقوله کم میباشد و از طرف دیگر ترتیبی اختیار کرده که نسبتها و تناسبات و مقادیر و عملیاتی که در آنها میشود بخطوط نمودار گردد یعنی کم منفصل بکم متصل نموده شود و این جمله مایه آسانی بسیار شده و بعلمای ریاضی بر کشف و حل مسائل قدرتی تمام بخشیده و کلید اختراع شعب دیگر از علوم ریاضی گردیده است مانند حساب فاضله و جامعه (۳) که لایبنتس (۴) و نیوتن (۵) آنرا اختراع نموده و وسعت دامنه ریاضی را پهنای فلک رسانیده اند.

هندسه تحلیلی اختراعی دکارت اگرچه بیک اعتبار تکمیل و تسهیل هندسه است باعتبار دیگر میتوان آنرا تکدیل جبر و مقابله دانست ولیکن گذشته از این اختراع در اصل جبر و مقابله هم دکارت تصرفات و تکمیلاتی نموده است مانند آسان کردن حل معادلات درجه سوم و چهارم و مخصوصاً ترتیب استعمال حروف و علامات برای نمودن مقادیر و عملیاتی که در آنها باید واقع شود چنانکه بنا بر این گذاشته بود که معلومات را بحروف کوچک و مجهولات را بحروف بزرگ (۶) بنماید (امروز معلومات را بحروف اول الفباء و مجهولات را بحروف آخر مینمایند) و اینکه اکنون معمول است قوای اعداد را بر رقمهای کوچک مینمایند که بالای عدد و طرف دست راست گذاشته میشود و برانسه اکسپوزان (۷) میگویند و ما نماینده میخوانیم از ابداعات دکارت است و کسانیکه از موزعلوم ریاضی

(۱) Géométrie analytique (۲) Formules

(۳) Calcul différentiel et intégral (۴) Leibniz (۵) Newton

(۶) L'écriture majuscules et minuscules (۷) Exposant

آگاه اند اهمیت این اختراعات را میدانند و متوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است.

از بیاناتیکه کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی از هنرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل میشود و بیش ازین در این مبحث سخن را دراز نمیکنیم کسانیکه بر ریاضیات آشناهستند مطلب را درمیابند و اگر آشنا نباشند درازی سخن ما جز ملالت خاطر نمیخواهد بخشید.

اما در طبیعات آرا و افکار دکارت بیشتر جنبه فلسفی دارد و مناسب تر آنست که در ضمن بیان فلسفه او مذکور شود و لیکن اکتشافات او در مبحث نورو منافل و مزایا دارای برجستگی مخصوص است و تحقیقاتی که در انعکاس و انکسار نورو چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس و فزح و قواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها نموده در ترقی علوم طبیعی دخالت تمام داشته است و آنچه از آن تحقیقات درست تراست را جمع بانکسار نور است در عبور از اجسام مختلف و هم اکنون قاعدهای که دکارت در این خصوص کشف کرده باعتبار خود باقی است (قاعده نسبت جیب زاویه تابش و انکسار) و تحقیقات فوق را هم آن دانشمند بنا بر همان قوه ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود بعمل آورده است.

اکتشافات در طبیعیات

با وجود استعداد فوق العاده دکارت در حل مسائل ریاضی و اعتقادی که باستواری و درستی ریاضیات داشته است این فن را مقصد قرار نداده و فقط راه وصول بعلم دانسته است و پس از ابداعاتی که در جبر و مقابله و هندسه نموده و تحقیقاتی که در مناظر و مرایا بعمل آورده و قسمت مهم آنها را در نخستین تصنیف معروف خود که مصدر برساله گفتار میباشد ثبت کرده است ریاضیات را رها نموده و بحقیقات دیگر پرداخته است زیرا برخلاف پیشینیان که از علم فایده دنیوی نمخواستند دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است که باید از علم برای بهبودی زندگانی نوع بشر استفاده کرد و خصوصاً بعلم جلب امجدواری بسیاری داشته است که به آن واسطه موجبات نندرستی و درازی عمر فراهم شود و باین منظور در سالهای آخر زندگانی بیشتر بتشریح بدن و چگونگی اعمال و وظائف اعضا مشغول بود و در این مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار باو چندان امان نداد که آنها را تکمیل کند و کوشش دیگران خواه از معاصرین دکارت باشد یا آخرین چنان بر نتایج افکار او برتری یافته است که در اینجا حاجت بیان تحقیقات او نداریم هر چند در ضمن فلسفه دکارت در کلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد.

استفاده از علم برای کار دنیا

۳- فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات

کامسای که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و باجمالی بیان کردیم همه در

روزگار جوانی و از سن بیست تا سی دست داده بود ولیکن چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم همت بلند او بآن نتایج قانع نمیشد و همواره در فکر تأسیس فلسفه و حکمتی بدیع و عبارت دیگر عالم کل بود زیرا او نیز مانند قدما نظر داشت باینکه حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد چنانکه در بعضی از نوشته های خود میگوید فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارتست از معرفت کل آنچه

حکمت چیست

انسان میتواند بداند خواه برای پیشرفت کارزندگانی باشد خواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون و در جای دیگر میگوید فلسفه حقیقی جزء اولش مابعدالطبیعه است و جزء دومش طبیعی و بنابراین فلسفه درختی است که ریشه اش مابعدالطبیعه و تنه اش طبیعی است و شاخه های آن از این تنه برمیآید علوم دیگر میباشند که عمده آنها طب و اخلاق و علم الحیل (۱) است و نظر به همین عقیده بر خلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده بمابعدالطبیعه منتهی میشدند دکارت در فلسفه او مابعدالطبیعه آغاز کرده بطبیعت میرسد عبارت دیگر آنها از ظاهر بیاطن پی میرسد دکارت از باطن بی بظاهر برده است.

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عنفوان جوانی شخص هر اندازه باقریحه و استعداد باشد برای تأسیس حکمت آماده نیست بنابراین پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم نمود چند سالی باز بسیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد و با چند دره لانه گوشه انزوا گرفته آنگاه بنای نوشتن تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثه قلمی با فضیلتی عصر خود گذاشت و فلسفه او از مجموع آن تصانیف و نوشته ها باید استنباط شود.

بنابراین آنچه پیش گفتیم تحقیقات فلسفی دکارت شامل دو قسمت است مابعدالطبیعه (الهیات) و طبیعت. آنچه راجع بمابعدالطبیعه است در بخش چهارم «گفتار» و رساله «بفکرات» و بخش اول رساله «اصول فلسفه» بیان کرده است و تحقیقات راجع بطبیعت را در رساله های چندتقدید نموده و ما حاصل آنها را در بخش دوم و سوم و چهارم رساله «اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

مابعدالطبیعه و طبیعت

الهیات

دکارت همچنانکه در روش کسب عام جاده کوییده پیشینیان را رها کرده راه تازه در پیش گرفت نسبت بخود علم نبره همین شیوه را اخبار کرد یعنی آنچه را از پدر و مادر و مردم و اسناد و معلم و کتاب آموخته بود نیست انگاشت بساط کهنه را بر جیده و طرح نو در انداخت پس بنابراین گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات و منقولات را که در خزینه خاطر، مورد شک و تردید قرار دهد نه بقصد اینکه مشرب شکاکان اختیار کند

شك دستوری

که علم را برای انسان غیر ممکن میدانند بلکه باین نیت که بقوه تعقل و تفحص شخصی خویش اساسی در علم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی نیست. عبارت دیگری شك را راه وصول یقین قرار داد و از اینرو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصاحبتی خوانده است و گاهی هم شك افراعی (۲) میگویند تا آشکار باشد که عمداً شك را بدرجه افراط و مبالغه رسانیده است و موجب شك و تردید در معتقدات را چنین بیان میکند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار میکند و چون در خواب شخص بهیچوجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد و حال آنکه یقیناً باطل است از کسجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست و آیا یقین است که من خود موجودم و دارای جسم و جانم و چگونه میتوان دانست که مشیت خداوند بر این قرار گرفته که من در خطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا نموده است ؟ و حتی یقین من باینکه دوسه پنج میشود شاید از شبهاتی باشد که شیطان بمن القا کرده است و بنابراین کلیه افکار من باطل باشد پس فعلات تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم و هیچ امری از امور را یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معلومی نماند که محل اتکا بوده و مشکوک نباشد متوجه شدم که هر چه را شك کنم این فقره را نمیتوانم شك کنم که شك

میکنم . چون شك میکنم پس فکر دارم و میاندیشم پس کسی هستم
که میاندیشم پس نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمد
اینست که « میاندیشم پس هستم » این عبارت که « میاندیشم پس

میاندیشم

پس هستم

هستم » یا فکر دارم پس وجود دارم (۳) در تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است . فضیلاي معاصر او خرده گیری کرده و گفته اند با آنکه برهان قیاس پشت پا زده بودی در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی باین قسم « هر چه میاندیشد وجود دارد و من میاندیشم پس وجود دارم » و لازمه این استدلال آنست که پیش از تصدیق بر وجود خود دومقدمه دیگر یعنی صغری و کبری سابق الذکر را تصدیق کرده باشی پس شك دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز با اصول منطقی برگشت آنهم نافی زیر آنکه کبری قیاس خود در اثبات نمودی . اما دکارت جواب گفته است که این اصل که « اندیشه دارم پس وجود دارم » از ترتیب قضایای صغری و کبری بدست نیامده بلکه بوجدان و بدهات دریافت ام و از روش خود بدر نشده ام که تنها معلومات ساده بسیط را که صرف بوجدان ادراک کنم و در نظرم بدرستی باشد مورد قبول قرار دهم .

دکارت میگوید پس از آنکه بهستی خویش مطمئن شدم تسویه کردم باینکه چه

Doute hyperbolique (۲) Doute méthodique (۱)

Je pense donc je suis (۳)

هستم و دیدم هیچ حقیقتی را درباره خود نمیتوانم یقین قائل باشم جز فکر داشتن زیرا
ماهیت نفس تافکر دارم میتوانم خود را موجود بدانم و اگر فکر (شعور) از
 من زائل شود دلیلی بر وجود داشتنم نخواهد بود و چون وجودم
 (یعنی وجود نفس یا همنم) فقط مبتنی بر فکر داشتن است و اثبات این وجود در حالی میسر
 شده که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده پس اثبات وجود نفس محتاج باثبات
 بدن و مکان و لوازم دیگر نیست پس حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکری چیزی
 نیست و از کمالات دکارت برمیآید که مرادش از فکر همه احوال و متعلقات نفس است از
 حس و خیال و شعور و تعقل و مهر و کین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها - و میگوید
 هرگاه کسی مدعی شود که مدركات محسوس و متخیل یقینی تراز علم بوجود نفس یا ذهن
 است گوئیم چنین نیست زیرا محسوسات و متخیلات را هم ذهن درک میکند و خواه حقیقت
 داشته باشند یا تخیل صرف باشند دلیل بر وجود ذهن یا نفس که آنها را درک یا تخیل میکند
 میباشد و در این خصوص شبهه نمیتوان کرد .

پس از اثبات وجود نفس و متعلقات آن نخستین حقیقتی که دکارت خود را بر اثبات
 آن توانا ندیده وجود صانع است ولیکن مقدماً میگوید در ضمن این تحقیقات يك اصل هم
مایه یقین بر من مسلم شد و آن اینست که هر چه را عقل روشن و متمایز دریابد
 حق است چنانکه یقین من بوجود نفس از اینجهت میسر شد که
 آنرا روشن و متمایز دریافتم و این حکم برای تحصیل علم در دست من قاعده کلی است و
 این درواقع عبارت دیگری است از همان قاعده نخستین از قواعد چهارگانه روش تحصیل
 علم که پیش از این بیان کرده ایم .

مقدمه دیگر اینکه بجز نفس آنچه من ادراک میکنم جز احوال نفس یعنی آنچه
 بر ضمیرم میگذرد چیزی نیست و آن یا ارادیات است یا انفعالات یا تصدیق یا تصور نسبت
احوال نفس با ارادیات و انفعالات راست و دروغ و خطا و صواب مورد ندارد و
 فقط میتوان نبکی و بدی درباره آنها قائل شد . بتصدیقات هم
 اعتمادی نیست زیرا بسیار دیده ایم که در آنها خطا واقع میشود . پس این سه قسم از ذهنیات
 را کنار میگذاریم و تصورات را بنظر میگیریم یعنی معانی و مفهوماتی که در ذهن ماست و
 می بینیم آن معانی سه قسم ممکن است باشد :

نخست فطریات (۱) یعنی صورتی که همراه فکرند یا تحولات فکر یا ساقاعده تعقل
 میباشد . دوم مجعولات (۲) یعنی صورتی که قوه مخیله در ذهن میسازد . سوم خارجیات (۳)

(۱) Idées innées عبارت دیگر تصورات ناشی از عقل که ذاتی انسان است

(۲) Idées factices که میتوان آنرا تصورات خیالی نامید

(۳) Idées adventices یا تصورات حسی

تصورات سه قسم یعنی آنچه بوسیله حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن میشود
تصورات معمول را چون متغیله میسازد میدانیم که البته معتبر
نیستند. مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشوند نمیتوانیم
است

مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت
موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما
هست مسلماً با حقیقت موافقت ندارد زیرا بقواعد نجومی میدانیم خورشید چندین هزار
برابر کره زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما باندازه يك كف دست هم نیست.

در هر حال چون مسلم است که هیچ امر حادثی بی علت نمیشود و نیز بدیهی است
که حقیقت علت کمتر از حقیقت معلول نتواند بود و همچنین کامل از ناقص بر نیاید و قائم
باو نمیتواند باشد بلکه متناً و مقوم هرا بر اگر از کاملتر نباشد
تصورات معلولند لا اقل بکمال او باشد پس معانی و صورتی که در ذهن من است یا باید

له علت مخلوق ذهن من یعنی ناشی از وجود خودم باشد یا حقیقتی خارجی
آنها در ذهن من ایجاد کرده باشد و آن علت خارجی هم لا اقل باندازه ذهن یعنی نفس من
دارای حقیقت و کمال باشد.

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مد نظر میگذرانم می بینم بعضی اصلا روشن
و متمایز نیستند تا بتوانم آنها را حق بدانم مانند گرمی و سردی و روشنائی و تاریکی و
امثال آن زیرا که مثلاً نمیدانم آیا سردی عدم گرمی است یا گرمی عدم سردی است یا
هر دو حقیقت دارند و شاید هیچ کدام حقیقت ندارند پس اگر حقیقت ندارند منشأ حقیقی هم
ندارند یعنی جنبه نفس و عدمی ذات من منشأ آنهاست و اگر حقیقتی دارند چنان ضعیف است
که ذات خود من از آنها قویتر است و ممکن است منشأ آنها باشد و اما تصورات دیگر که
در ذهن من است مانند جسم و مدت و عدد و غیر آن که روشن و متمایزند و بنا بر این باید
آنها را حق بدانم باز نمیتوانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند زیرا مثلاً در خصوص
جسم هر چند اودارای ابعاد است و نفس من ابعاد ندارد و بنا بر این با هم متباین اند اما هر دو
جوهرند و جوهر جسمانی بر بر و فوینر از نفس من نیست پس تصور جسم و احوال او ممکن
است ناشی از نفس خود من و بسا باو باشد. تصور مدت را هم میتوانم مخلوق ذهن خود
بدانم زیرا وجود خود را در حال حاضر می بینم و بعد دارم که بیش از این هم موجود بودم
و نیز افکار و احوال مختلف یعنی تصور در نفس خود می بینم تصور عدد در ذهنم ایجاد
میشود حاصل آنکه هیچکدام از صور ذهنی خود را نمیدانم که وجود باشند برای او و بشا
عالم خارجی حقیقی فاعل سوم.

برهان اول بساقتی میماند بنام و بس و آن صورتی است که از خداوند در
ذهن دارم یعنی ذات نامتناهی و جاوید و بی تغییر و مستقل و هم بدان
و همه توان که سود من و هر جز دیگری که وجود باشند معلول

و مخلوق اوست . این تصور راجح اینست که نمیتوانم از خود ناشی بدانم زیرا من وجودی محدود و ممتناهی هستم پس نمیتوانم تصور ذات نامحدود و ناممتناهی ایجاد کنم زیرا که حقیقت ذات ناممتناهی قوی تر از حقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات ناممتناهی در ذهن من از وجود ناممتناهی ایجاد شده باشد و اگر بحث کنند که آن تصور هم مانند تصور سردی و تاریکی امر عدمی^۱ است و ممکن است مخلوق ذهن باشد جواب میگویم چنین نیست ذات ناممتناهی یعنی کمال مطلق و کمال امر عدمی نیست و من شك دارم و شك داشتن از نادانی است و خواهش دارم و خواهش داشتن از نیازمندی است پس من ناقصم و از نقص بی بکمال نمیتوان بر دبلکه بسبب تصورات کمال که در ذهن من هست بنقص خود برخوردی و طالب کمال شده ام و نیز کمال از تصورات مجعول نیست زیرا که نمیتوانم آنرا متبذل و کم و بیش کنم از خارج هم بذهنم نیامده زیرا که از محسوسات نیست بنابراین از تصورات فطری است و چون بی علت نمیتواند باشد پس موجبش همان ذات کامل ناممتناهی خواهد بود .

و نیز فکر میکنم آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است ؟ پس می بینم اگر هستی من مستقل بود یعنی خود باعث وجود خویش میبودم همه کمالات را بخود میدادم و شك و خواهش در من نمیبود و خدا میبود اما من **برهان دوم** که عوارض را نمیتوانم بخود بدهم چگونه هستی بخود بخشیده ام بعلاوه اگر من توانائی داشتم که بخود بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته بوجود دیگری است و آن دیگری یقیناً خداست یعنی وجود کامل واجب بذات است و چون قائم بذات است البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه زیرا که کمال بالقوه عین نقص است و حاجت به توضیح نیست که انتساب وجود من پیدر و مادر هم مسئله راحل نمیکند زیرا که آنچه را میتوان پیدر و مادر نسبت داد تن است و حال آنکه ما گفتیم گواز روان میکنیم و اگر بحث کنند که شاید من معلول علت های چند هستم که جمعاً بکمال اند گوئیم یکی از کمالات که تصور آنرا در ذات باری دارم یگانگی و جامعیت اوست و اگر چنین وجودی نبود من این تصور را نداشتم .

و نیز گوئیم بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزهاست و باهم تلازم دارند مثلاً دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ذات باری هم باوجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست **برهان سوم** چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود مانند اینکه کوه بی دره متصور نمیشود و بگویند ممکن است مثلی نباشد که دو قائمه بودن زوایش لازم آید و کوهی نباشد که وجود دره لزوم بآید گوئیم این قیاس باطل است زیرا نسبت

وجود بذات کامل مانند نسبت دره است بکوه یعنی همچنانکه کوه بی دره نمیشود ذات کامل هم بی وجود نمیشود بعبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱).

پس وجود ذات باری یعنی کامل نامتناهی ثابت است و هر چند ذهن من بواسطه نفس و محدودیت خود نمیتواند بر آن محیط شود و چنانکه حق اوست فهم کند ولیکن روشن و متمایز درمییابد چنانکه فی المثل کوه را در آغوش نمیتوانم بگیرم اما میتوانم آن را لمس کنم و اکنون که وجود خداوند ثابت شد میفهمم که یقین من باینکه هر چه روشن و متمایز ادراک میشود حق است همانا بسبب اینست که ذات کاملی موجد و خالق کل امور است باین معنی که چون خالق کامل است پس البته راست و درست است و فریبنده نیست زیرا که فریبندگی از عجز و نقس است و اگر تصورات روشن و متمایزی مایه یقین که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد یا حقانیت از آنها سلب

شود پس خداوند باید فریبنده باشد و چون خداوند فریبنده و بخیل نمیتواند باشد پس هر چه عقل آنرا روشن و نمایم مییابد همواره راست و حق و محل اعتماد است.

حال ممکن است ایراد کنند پس چرا در بسیاری از موارد خطای میکنیم آیا در آن موارد خداوند ما را بخطا نمیاندازد؟ گوئیم نه. مابسبب آن است که ذات ما کامل نیست و چیزی است میان نیستی و هستی کامل. پس هر چه را درست دریابیم از جهت جنبه وجودی یعنی متناسب بخداست و آنچه خطا میکنیم از جهت جنبه عدمی و نقس خود ماست و در تصوراتی که عقل انسان روشن و متمایز درک میکند خطا واقع نمیشود بلکه خطا همیشه در تصدیقات است و سبب آن اینست که

نفس انسان دو قوه دارد يك قوه فعاله و يك قوه منفعله. قوه فعاله مایه عزم و اراده اوست و قوه منفعله وسیله علم و حصول تصورات ذهنیه او و انسان هر وقت تصدیق یعنی حکم بنفی و اثبات میکند اراده او دخیل میشود یعنی بقوه فعاله نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده قضایا میسازد اما عقل انسان محدود و مفید است و اراده اش نامحدود و آزاد. پس هر گاه اراده خود را شامل اموری می نماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده و روشن و متمایز درک ننموده است بخطا میرود پس اگر مراقب و متوجه باشد که موضوع نفی و اثبات نسازد مگر آنچه را روشن و متمایز درک میکند همیشه براه درست خواهد رفت.

و اگر بحث کنند چرا باید خدا ما را ناقص خلق کرده باشد که بخطا رویم؟ گوئیم من که ذات ناقص وضع فهم نمیتوانم غایات افعال الهی را دریابم ولیکن اینقدر میدانم که من يك جزء از اجزاء خلقت خداوند هستم و جزء البته ناقص است اما کل عالم خلقت را اگر جمعاً بگیریم بقبلاً کامل است.

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده و عباراتی ادا کرده است که در

مباحثه ۶۸ نقل کرده ایم

دکارت قدرت اراده خداوند را محدود به هیچگونه حدی نمیداند حتی آنچه نزد عقل محال مینماید زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است. هرچه محال است بر حسب مشیت حال شده و هرچه حق است او حق قرار داده و میتوانست خلاف آن مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه بنظر ما محال الهی است نیز تعلق دهد بعبارت دیگر هم خالق وجودات است هم

جاعل ماهیات اما این عقیده هم نباید اطمینان مارا بقواعد عقلی متزلزل سازد و حقایق ثابت (۱) اند زیرا آنچه مشیت الهی مقرر ساخته تغییر نمیپذیرد چه آنکس که اراده اش متبدل میشود ناقص و عاجز است. بعبارت دیگر راست است که اراده خداوند بر امر محال تعلق نمیگیرد اما نه بعلمت اینکه نمیتواند تعلق بگیرد بلکه بسبب اینکه اراده او آن امر را محال قرار داده و اراده اش تغییر ناپذیر است.

خداوند هم صانع است هم حافظ بقول حکمای ما هم علت محدثه است هم علت مبقیه و از کلمات دکارت چنین بر میآید که حافظ و مبقی بودن خداوند را باین وجه قائل است که عمل خلق مدامی است (۲) و اگر آنی خداوند از خلق باز میماند عالم معدوم می گردید.

خلق مدام

باری دکارت پس از آنکه از همه گفته های پیشینیان سلب اعتماد نمود و جمیع معلومات و معتقدات خویش را محل شك و تردید قرار داد و بر آن شد که شخصاً اساسی برای علم و یقین بدست آورد بشرحی که بیان کردیم نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود و دومین اصل وجود ذات باری آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد و در این مورد میگوید بنابراین که اطمینان حاصل نمودم که آنچه را عقل من روشن و متمایز درك میکند حق است پس هرگاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم جدا گانه تعقل کنم یقین خواهم داشت که آن دو چیز است نه يك چیز.

حال چون بخوبی درك میکنم که نفس من فقط فکرداد (۳) و ابعاد ندارد و نیز تصور روشن متمایزی دارم از ذات دیگری که ابعاد دارد و فکر ندارد و آن تن و جسم میباشد پس یقین است که نفس و بدن دو چیزند. از طرف دیگر تأثراتی بر نفس وارد میآید و احساساتی میکنم که چون با اختیار خود نیست مخلوق نفس من میباشد و آنها را طبع متناسب بچیزهای خارجی میکند و اکنون که بدركات خود اعتماد پیدا کرده ام میتوانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن و اجسام دیگر که تنم را احاطه کرده اند میشوم و نظر بهمان تأثرات که از تن یا بوسیله تن بر نفس وارد میآید نمیتوانم نفس و تنم را با یکدیگر غیر مرتبط بدانم ولی نفس را در تن مانند ناخدا در کشتی نمینگرم بلکه در عین اینکه آنها

(۱) Vérités éternelles (۲) Création continuée

(۳) غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس و شعور و تعقل و غیر آنهاست

را دو چیز میبینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم جز اینکه بعضی امور را هم در طبیعت تصور میکنم که خلاف حقیقت است و باید از آن اشتباهات پرهیزم چنانکه از بعضی اجسام ادراک گرمی میکنم و چنین میپندارم که آنها همانگونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آنکه آنچه را میتوانم معتقد شوم اینست که در آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی میکند اما از این احساس نباید در باره حقیقت اشیاء عقیده ای اتخاذ کنم زیرا دراکت حسی در انسان تنها برای تمیز سود از زیان و تشخیص مصالح وجود حقایق نیستند

است و وسیله دریافت حقایق نیست.

حاصل اینکه از این سیر و سلوک سه اصل ثابت بدیهی بدست دکارت آمدن نفس و جسم و ذات باری و این سه حقیقت را جوهر مینامند چون قائم بذات میباشد و هر يك از آنها صفت اصلی (بقول بعضی حکما صفت نفسیه) یعنی حقیقتی دارند جوهرهای سه گانه مخصوص بخود : صفت نفس فکراست (شعور) صفت جسم ابعاد

است و صفت باری کمال و باقی امور همه احوال این سه حقیقت اند . ضمناً توجه میدهیم که دکارت مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه ارسطو را کنار گذاشته همه امور را سه قسم میشمارد : نخست آنچه قائم بذات است که جوهر (۱) مینامیم و میگوید قائم بذات حقیقی یکی بیش نیست یعنی ذات باری که جوهر مطلق نامحدود است و نفس و جسم جوهر نسبی محدودند دوم صفت اصلی (۲) جوهر (یا صفت نفسیه) که مقوم ماهیت و حقیقت اوست و آن در هر يك از جوهرها یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد در جسم کمال در واجب الوجود) سوم حالات (۳) و عوارض جوهر که بدون جوهر موجود و متصور نمیشوند .

این بود خلاصه تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی که بترتیبی در آورده و بهمانی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد و چنانکه ملاحظه میفرمائید آن دانشمند در این باب چندان بطول و تفصیل قائل نگردیده و وارد مباحث بسیار نشده و رویه گرفته آشکار است که از مسائل فلسفه اولی بکمترین مقدار ضرورت قناعت داشته و در بعضی از نامهها تصریح کرده است باینکه شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید و همینقدر کافی است که در همه عمر بکمترین احوال مابعدالطبیعه را فهم و ضبط کند و بقیه اوقات را بمطالعات دیگر مشغول دارد و درباره خود میگوید من سالی بیش از چند ساعت معدود با فکر راجع بمابعدالطبیعه نپرداختم و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است چنانکه بیش از این تقسیم برای این بوده که اساس و مأخذ برای یقین بمعلومات بدست بیاورد . اما اینکه از عهده اینکار بدروستی بر آمده یسانه داستان دیگری است .

طبیعیات

پیش از این گفته ایم که دکارت همه علوم بنظر ریاضیات مینگریست و در هر موضوع از آن جنبه تحقیق میکرد در طبیعیات این کیفیت بخوبی محسوس است چنانکه از بیان آینده معلوم خواهد شد.

اصول طبیعی

بعقیده دکارت علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه خدا راه یابد پس در علم و حکمت دنبال علت های غائی امور نباید رفت و فقط چگونگی و اسباب و علت های فاعلی و محدثه آنها را باید جست.

علت غائی را نباید جست

به هیچ خاصیتی از خواص جسم از رنگ و بو و مزه و گرمی و سنگینی و غیر آنها اعتنا نباید کرد و آثاری را که بحواس ادراک میشود و معقول نیست نباید معتبر دانست زیرا که هر يك از آن خواص را چون در نظر بگیریم می بینیم مواردی هست که مفقودند و از فقدان آنها هستی جسم نیست

جسم همان بعد است

نمیشود پس آن خواص ضروری جسم و حقیقت او نیستند و يك امر است و بس که بدون او جسم تعقل نمیشود و آن بعد هندسی است (طول و عرض و عمق) که حقیقت جسم میباشد یعنی جسم همان بعد است و بعد همان جسم است و خواص دیگر و احوال اجسام تنها نتیجه حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی دکارت همین دو امر یعنی بعد و حرکت را کافی پنداشته و مخصوصاً در یکی از نوشته های خود این

خواص جسم همان حرکت است

فقره را تصریح کرده و گفته است: « بعد و حرکت را بمن بدهید جهان را میسازم » از این قرار علم طبیعی (فیزیک) مبدل بعلم حرکات (مکانیک) (۱) میشود و مباحث آن همه مسائل ریاضی

خواهد بود.

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار میکند چندین نتیجه میگیرد از جمله اینکه

عالم نامحدود است

عالم جسمانی نامحدود است زیرا برای ابعاد حد نمیتوان تصور کرد. دیگر اینکه چون حقیقت جسم بعد است و فضلاء و مکان بی بعد معقول نیست پس هیچ مکانی بی جسم نمیشود یعنی خلاء

موجود نیست و اگر مکانی بنظر خالی بیاید از جهت نقص و عجز حواس ماست که وجود

(۱) *Mécanique* مترجم های قدیم ما این فن را علم التحیل خوانده اند بسبب اینکه در زبان یونانی این لفظ بمعنی تدبیر و حیل هم بوده است. مترجم های اخیر جرات قال گفته اند بسبب آنکه فوائد جرات قال هم از این علم بدست می آید بعقیده اینجانب هیچکدام از این دو اصطلاح مناسب نیست و فعلاً علم حرکات را اختیار میکنیم که بحقیقت و تریف این علم نزدیکتر است لفظ منجنیق نیز همان لفظ یونانی مکانیک است و اینجانب تصور میکنم نخستین منجنیق بوده و بتمه جیف مکانیک شده است.

تن انسان این صفت را دارد و جز ماشین چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل اوست و امری زائد بر تن است و چنانکه پیش گفتیم با جسم بکلی متباین است و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد و اینکه میگویند بیرون رفتن روان از تن سبب مرگ میشود خطاست بلکه برعکس مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است و سبب مرگ فساد و تباهی تن میباشد چنانکه چون بر ماشین عیب راه یافت از کار باز میماند و همچنین اشتباه است که حرکات تن ناشی از نفس میباشد بلکه مایه حرکات اعضاء تن حرارتی است که در او موجود است و آن حرارت هم مانند گرمی آتش وحدوث و زوالش بهمان شرایط و قواعد واقع میشود و هوا برای نگهداری آن ضرورت دارد و فایده تنفس همین است و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد بدوران خون را تأیید کرده است.

و اما روان یا نفس که وظیفه اش از تن بکلی جد است بعضی از اعمال خود را مستقل از تن انجام میدهد مانند تعقل و تفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند احساس و درک لذت و درد و مهر و کین و غیر آنها و چند روان در تمام تن تأثیر دارد ولیکن بیشتر بتوسط مغز کار میکند و از غرایب عقاید دکارت اینست که غده صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان میدانند.

اما جانوران دارای روان نیستند و باین سبب حس و شعور و عقل ندارند و حرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف نظر کنیم حرکات حیاتیات مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفه الحیات هم شعبه ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است.

علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رساله گفتار میگوید چون بنا بر این گذاشتم که کلیه معلومات خود را محل شبهه قرار دهم تا از روی تحقیق معلومات بقیی بدست آورم دیدم در کارهای زندگانی نمیتوانم بحال پردید بمانم و تا وقتیکه اصول و مبانی محکم برای عقاید پیدا نکرده ام بر سبیل موقت باید دسنوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم. آنگاه آن دستور را در ضمن سه فاعده شرح داده و نکات لطیف در آن موقع بیان میکند (۱) پس بعد از آنکه قواعد روش و اصول فلسفه خود را بدست آورد در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتابی بساین عنوان نگاشته و ظاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضه اولیای دین شود و عقاید او را در اخلاق باید از نامه های او مخصوصاً آنها که به پرنس الیزابت نوشته است استنباط نمود. قسمی از رساله «انفعالات نفسانی» هم مربوط باخلاق میشود ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنائی که امروز

(۱) مراجعه کنید بگفتار دکارت بخش سوم.

برای این علم قائلند زیرا که اکنون در روانشناسی فحص در حقیقت و ماهیت نفس نمیکنند و این بحث را بامعاده الطبیعه و تحول نموده اند و روان شناسی علم باحوال روح است و پروزات آن و روابط روح با بدن و تأثیرات آنها یکدیگر و این علم امروز در نزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است و میتوان گفت که پس از ارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ولیکن ما برای احتراز از طول کلام از بیان آن خودداری میکنیم و با اشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا مینمائیم.

دکارت انسان را فاعل مختار میدانند باین معنی که اراده اش آزاد و دارای اختیار است اما این آزادی و اختیار نه آنچنان است که اراده خود را بی شرط بر هر چیزی تعلق دهد یا اینکه بهر امر اراده کند انجام بگیرد بلکه مقصود این است که اراده انسان قاصر و

انسان مختار است
مانعی ندارد ولیکن البته بترجیح بی مرجع نمیگراید و برای اختیارات خود دواعی دارد و همواره میخواهد نیکی و صلاح را برگزیند و از بدی پرهیزد و این قید منافی آزادی نیست و بیطرف

بودن اراده انسان را اختیار نمیتوان گفت بلکه عین سرگردانی است. پس انسان مختار است اما البته در هر مورد آنچه را صواب میدانند اختیار میکنند و طرف حق را میگیرند مگر اینکه باشبه افتد از آن رو که فهمش کوتاه است و در همه حال درک حقیقت نمیکند زیرا که میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد میکند و مقرر مبادارد و انسان موجد حق نیست بلکه باید آنرا تشخیص کند و پیروی نماید.

و نیز باید در نظر داشت که اگر اراده انسان آزاد و نامحدود است قدرتش نامحدود نیست و لیکن قدرت خداوند حد ندارد و آنچه مقدر کرده محترم است اما از طرف

تسلیم و رضا
دیگر چون خداوند وجود کامل است البته کاملاً مهربان است پس آنچه بما میرسد در خیر و صلاح ماست اگر چه ظاهراً بارنج و غم همراه باشد. پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در مقابل خواست خداوند باشد.

چون معلوم کردیم که تن و روان کاملاً از یکدیگر متمایزند و روان مجرد روحانی است و اشرف از تن است و فنا باوراء نمییابد پس خوشی روان برتر از خوشی تن است

دل بستن بدینا و مال دنیا
و آخرت بهتر از دنیا است پس نباید از مرگ ترسید و بصال دنیا دل نباید بست و دنیا را باید روحانی باید رفت. این دو از اصول مابعد الطبیعه بدست آمد اما از علم طبیعی هم میتوانیم

دستور اخلاقی بیرون بیاوریم باین معنی که چون به بزرگی جهان پی بردیم و دانستیم آن را نهایی نیست حقارت وجود کره زمین را که مسکن و مأوی ماست در خواهیم یافت و برخوایم خورد باینکه ممکن نیست کایه عالم برای وجود زمین و زمین برای وجود انسان خلق

شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی میشود باینکه مقرر اصلی انسان همین خاک است و زندگی حقیقی همین حیات دنیاست و در این صورت همت انسان پست میشود و چون غالباً امور دنیا موافق مطلوب جریان نمییابد اگر این زندگانی را اصلاح بدانیم تلخ کام و ناراضی خواهیم شد و روزگار را پستی خواهیم گذرانید ولی اگر امید سعادت اخروی را داشته باشیم هر چند حیات دنیوی بر وفق رضانی باشد خرسند خواهیم بود ضمناً نظرباین مراتب نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت نه ذلت و فروتنی پست بخود راه خواهیم داد.

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد بنیادش بر اینست که اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست ولیکن چون تنها نمیتوانیم زیست کنیم ناچار باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آنها هستیم **نوع پرستی** بنماییم پس در این صورت روشن میشود که کره زمین جزئی از کل جبهان و مسکن هر يك از افراد بشر است ولیکن هر فردی بقسمی از این کره بیشتر معطوف است و بملت و خانواده ای که در میان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد و نسبت بآنها وفاداری باید بنماید. نیگوئیم برای اندك خیر دیگران بخود شربزرگ وارد آورد ولیکن عکس آنهم خطاست و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم بر صلاح جزء است مکارم والا از او ظهور خواهد کرد و حتی برای خدمت بدیگران جان خود را بخطر خواهد انداخت.

در کارهای زندگی تردید و عدم تصمیم مایه پریشانی است زیرا کسی که نمیتواند بك طرف را اختیار کند ناچار از کار خودداری مینماید یا بی رویه كار ميكند آنگاه اگر از عمل یا بی عملی او مفسده ای تولید شود پشیمانی و دلخوری برای او دست میدهد و پریشان حال میگردد. پس برای پرهیز از این پیش آمد باید سبب تردید و بی عزمی را چنست و آن جز هواهای نفسانی چیزی نیست که نبغذارد خیر و شر را **پرهیز از تردید** چنانکه هست دریابیم بنا بر این باید نفسانیات را بدرستی شناخت و موارد ظهور و بروز آنها را دریافت و دانست که چگونه میتوان آنها را خشی و بی اثر کرد یا از آنها استفاده نمود و چون هواهای نفسانی غالباً با اختلالات مزاجی همراه است برای جلوگیری یا دفع آنها علم طب هم دستیاری تواند نمود و رسیدگی و نکته سنجی در آداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند و مؤثر خواهد بود.

خلاصه اینکه عمل انسان باید همواره عقل پسند باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر که مراد و منظور از علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید.

این بود مجملی از آثار و تعلیمات دکارت که چون از درازی سخن پرهیز داریم بسیار باختصار گذرانیدیم و جز آنچه ضروری دانستیم نگفتیم. اکنون وقت آنست که اندکی هم نقادی کنیم سپس نتیجه بگیریم.

خرده بزرگی که بروش دکارت در تحصیل علم گرفته اند این است که در بخش

دوم از رساله گفتار آنجا که قواعد روش خود را بدست میدهد از مشاهده و تجربه سخنی
 بمیان نیاورده و مانند اصحاب اسکولاستیک تنها تعقل را اساس

خرده گیری بردگارت

تحصیل علم قرار داده است یا اینکه از تحقیقات فرنیس بیکن
 آگاه و بتجربه معتقد بوده و بدان عمل نمیکرده است تا آنجا
 که یکی از آزمایشهای معروف (۱) که در علم طبیعی واقع شده و نتیجه بزرگ بخشید
 باشاره و سفارش او بوده و آن آزمایش بلندی ستون مایع است در لوله سر بسته در ارتفاع
 های مختلف که بآن واسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع در لوله بسبب امتناع خلاء نیست
 بلکه فشار و وزن هوا علت آنست و کسانی که علم فیزیک جدید خوانده اند از این مسئله
 مسبقند. ازین گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله بلزوم تجربه اشاره میکند و
 جای دیگر میگوید استقراء باید بوسیله آزمایش ثابت و مکمل شود و نیز چهارنا تشبیه
 بمعنائی میکند که برای حل آن محتاج بفرض هسنیم پس از آنکه فرض را کردیم باید
 درستی آنرا بتجربه آزمایش کنیم. پس میتوان گفت که هر چند دکارت در بیان قواعد
 روش خود تجربه را مسکوت گذاشته از آنها غافل نبوده است.

خرده دیگر که بر روش دکارت میگیرند و حق است این است که همه بساطت انسان
 که او تصور کرده بدیهی و روشن و منمیز نیستند و روش ریاضی برای بحث در جمیع
 علوم کفایت نمیکند و راه وصول بعلم واحد و تام آن اندازه که او فرض کرده بود نزدیک
 نیست و این بزرگترین اشتباه دکارت است و در این باب با همه مخالفتش با اصحاب اسکولاستیک
 نتوانسته است ذهن خود را یکسره از روش ایشان پاک کند و اعتماد و اتکانش بر عقل
 بیش از آن بوده که درخور است و بقدر کفایت بمحدود و قاصر بودن عقل پی نبرده بود.
 و دعوی او باینکه بیان کلی از عالم خلقت بنماید سبب شده که از خطا مصون نمانده است
 چه يك تن هر قدر هوشمند و محقق باشد محال است که از عهده ابتکار بر آید و با آنکه
 از زمان دکارت تا کنون در ظرف سیصد سال هزاران دانش طلب در آن راه قدم زده و
 مجهولات بسیار مکشوف کرده اند هنوز سر رشته حقایق درست بدست نیامده است و از
 بیان کلی عالم خلقت و علم واحد یعنی دستوری که بآن وسیله همه امور جهان را يك یا
 چند قاعده کلی در آوریم بسیار دوریم.

در مسائل مربوط بعلم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده است که بعضی از آنها
 عجیب است مانند اینکه حیوانات را یکسره بیحس و بی شعور دانسته و ماشین پنداشته است
 و غده صنوبری مغز را مقرر و فرض کرده است و آنچه در حقیقت جسم و حرکات آن و
 گردبادها و هبث عالم گفته است تمام نیست بعضی از عقاید او بطلانش معلوم و برخی محل
 تردید یا محتاج بتکمیل است.

در کلیات فلسفه و تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه از همه بیشتر خرده گیری شده است. بعضی شك دستوری او را بجا ندانسته و طعن زده اند که در آغاز همه معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرار داد بعد برای وصول یقین بهمان بدیهیات استناد کرد و نیز مدعی شده اند که اصل «میان دیشم پس هستم» مصادره بطلوب است و متغایر و مستقل بودن نفس از بدن بوجهی که او بیان کرده است نمیشود و نیز گفته شده است که پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بوجود نفس خود شك نمیتواند بکند و علم بنفس علم حضوری است (۱).

و نیز در این باب بحث بسیار شده است که دکارت در هر امر بداهت و روشن بودن آن امر را در نزد عقل مایه یقین دانست و همین بداهت را برهان بر وجود ذات باری قرار داد سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد بوجود ذات باری است (۲) و این دوراست چون يك امر را بر امر دیگر مبتنی کرد سپس امر دوم بر امر اول مبتنی ساخت. دکارت بر این اعتراض جواب گفته ولیکن حق این است که منظور دکارت هر چه بوده باشد صورت استدلالش دوری است.

و نیز گفته شده است که بر این دکارت بر اثبات وجود باری نه تازگی دارد نه مقنع است چنانکه برهان وجودی را اول دفعه آنسلم اقامه کرده و همانوقت صاحب نظران باو اعتراض کردند که وجود ذهنی مستلزم وجود خارجی نیست (۳).

بعقیده ماحق این است که بسیاری از خرده هائی که اشاره کرده ایم بر دکارت وارد است و مخصوصاً میتوان گفت دکارت انقلابی را که در ریاضیات و طبیعیات کرده در بحث مابعدالطبیعه نکرده است و شاید این فقره از آن باشد که بمابعدالطبیعه عقیده و دل بستگی نداشته چنانکه خود این فقره را اقرار کرده است (۴).

با اینهمه مقام دکارت در میان فیلسوفان و کلیه اهل علم بسیار بلند است و حق این است که پس از جنبشی که یونانیان در علم و حکمت کردند و منتهی بتأسیسی شد که اصحاب سقراط مخصوصاً افلاطون و ارسطو در فلسفه نمودند نخستین انقلابی که در این تأسیس واقع شده آن است که دکارت بعمل آورده است و تأکید ما بخاطر نشان کردن این امر نه برای اظهار ارادت بدکارت و تجلیل اوست البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است

مقام حقیقی دکارت

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید به صفحه ۶۱) و مدعیان دکارت باو خاطر نشان نمودند ولیکن او گفته است من از این فقره آگاه نبودم. شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در کتاب شفا و هم در اشارات باین امر اشاره کرده است ولیکن حق اینست که پیش از دکارت هیچکس علم انسان را بر نفس خود اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت از این جهت بدیع است.

(۲) رجوع کنید به صفحه ۱۱۰ و ۱۱۲

(۳) رجوع کنید به صفحه ۶۸ (۴) رجوع کنید به صفحه ۱۱۵

ولیکن اصل مقصود استفاده از وجود آنهاست و اگر کسی درست بمقام دکارت و انقلابی که او در علم آورده پی نبرد معرفتش در فلسفه و علم ناقص خواهد بود و ما برای اینکه خوانندگان ما از این نقص مبری باشند محض آگاهی ایشان میگوئیم برای پی بردن بانقلاب دکارت باید دید علم و حکمت پیش از دکارت بچه پایه و چگونه بوده و پس از او در اروپا چگونه سیر کرده است آنگاه باید در گفته‌ها و اندیشه‌های دکارت از رساله‌های متعددی که نگاشته و مکاتباتی که با فضیلائی عصر خود نموده مطالعه و تأمل نمود (۱) با توجه مخصوص باینکه دکارت این سخن را بکرسی نشانده که محقق و دانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته‌های پیشینیان را زیرو رو کند و باید با استقلال فکر در امور عالم نظر و تأمل کرد و نیز او معلوم نمود که فن منطق آنسان که از پیشینیان به ما رسیده وسیله کسب علم نیست و اگر فایده داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکراست و درست بیان کردن مطلب و گرنه معلوم کردن مجهولات بی بحث در کم و کیف و جنس و فصل و تشریح قضایای شرطیه و حملیه و معدوله و محصله و متصله و منفصله و محصوره و مطلقه و عکس و ضد و تقیض و تقابل و مانعة الجمع و مانعة الخلو و امثال آنها صورت بیبذیرد چنانکه در ظرف دو هزار سال از این گفتگوها هیچ معلوم تازه بدست نیامده و آن مقصد راه دیگری دارد و آن راه را دکارت تقریباً بدرستی نموده است و مانند فرنسیس بیکن اکتفا بخردن گری و نکته سنجی و دستور دادن ننموده بلکه بعمل راه را باز کرده است در بابضات بواسطه اختراع هندسه تحلیلی و تکمیل جبر و مقابله فتح باب بزرگی نموده و در طبیعیات گذشته از کشفیات خاصی که نصیب او شده اساس علم را دگرگون ساخته و نشان داده است که بغیر از آنچه ارسطو و پیروان او گفته اند حرف دیگر هم میتوان زد و نوع دیگر نیز میتوان فکر کرد. علم و حکمت اسکولاسنیک همه حکایت حد و رسم و جنس و فصل و قوت و فعل و ماده و صورت و خاصیت و طبیعت و نفس نباتی و حیوانی و انسانی یعنی لفاظی و خیالبافی بود بالا رفتن بخار بسبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل بیلا دارد و زیر رفتن سنگ بسبب آنکه طبع جسم سرد مایل بزر است. نمو گیاه از اثر نفس نباتی بود و حس حرکت خاصیت نفس حیوانی و قس علی ذلک.

(۱) شنیدم کسی پس از خواندن رساله گفتار اظهار کرده بود که اینجانب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان ببینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپاست هیچ مقامی ندارد و لیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رساله گفتار میسر میشد من بخود زحمت نمیدادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم و مقدمه آن رساله قرار دهم و آن گوینده را این مقدمه را بخواند و در شرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است یا بیان من کوتاه بوده است از اینرو درین موضوع اندکی بزیاد توضیح برداختم ولی باز خاطر نشان میکنم که تا کسی بعلم و فلسفه جدید آشنا نباشد مقام دکارت را بدرستی در نخواهد یافت و رساله گفتار نه معرف دکارت است نه مبین علم و حکمت جدید و اهمیتش از جهت دیگر است.

دکارت معلوم کرد که این عبارت معنی ندارد و گویندگان آنها خود و دیگران را فریب میدهند و نادانی خویش را پنهان میسازند انسان را حیوان ناطق تعریف کردن یا گیاه را جسم نامی خواندن از حقیقت انسان و گیاه چیزی بدست نمیدهد و از اینکه بگوئیم جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیار کرده بر معلومات ما راجع بهاهیت جسم چیزی افزوده نمیشود. علت‌های غائی که مابرای امور خلقت قائل میشویم همه قیاس بنفس است کار خدا را از خود نباید قیاس بگیریم فکر ما قاصر است از اینکه بفهمیم خداوند گیتی را برای چه آفریده و مرادش از این حوادث چیست ما باید چگونگی و اسباب حدوث امور را دریابیم و از این علم خویش برای کار زندگانی استفاده کنیم.

نکته دیگر که باید در آن تأمل کرد این است که دکارت مانند سقراط و افلاطون جداً در پی این مسئله رفته است که علم و ادراک انسان بر چه پایه و بنیاد است آیا بمحسوسات اعتباری هست یا نیست؟ آیا برای علم وسیله حقیقی انسان حس است یا عقل؟ حس تا چه اندازه معتبر است و بکدام مدرکات میتوان اعتماد کامل نمود؟ حکمای قدیم و عرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد اما بیان ایشان درین باب بیشتر شاعرانه بود دکارت اول دفعه بوجه علمی باز نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست و فقط وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما میسازد که حقیقت ندارد و اگر حقیقت چیز دیگر است مثلاً گوش آوازهائی میشنود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درک میکرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر بمایمنود (۱) هر قلیطوس و بعضی دیگر هم حرکت را حقیقت عالم گفته بودند اما دکارت آنرا بدرستی نمایان کرد و از این رو طبیعیات را مبدل بعلم حرکات نمود و آنرا بر اساسی قرار داد که امروز هم مدار علم است و متوجه کرد که نمایش‌های عالم مادی از یک جنسند جسم همه جا یکی است و علوی و سفلی ندارد. تغییرات همه حرکات مکانی هستند و حرکات کیفی و کمی و وضعی هم در واقع حرکت اینی میباشند و معرفت بامور طبیعت بسالآل باید منتهی شود بعلم مقادیر اجسام و حرکات آنها یعنی اصول ریاضی بر آنها حکم فرماست و از

(۱) از اهمیت این نکته نباید غافل شد. حکمای قدیم میگفتند علم یعنی صورت اشیاء در ذهن همین آن اشیاء نیست اما با آنها موافق است یعنی مثلاً آنچه ذهن ما از گرمی و سردی و مانند آنها درک میکند با حقیقت منطبق است و میدانیم که کنه حقیقتش همین است که مادریک میکنیم و چنان در این عقیده راسخ بودند که میگفتند هر کس در این باب شبهه کند دیوانه است امروز بمشاهده و تجربه و دلیل و برهان عقیده دکارت ثابت شده و مسلم گردیده است که ادراکات ما با حقیقت منطبق نیست و آن صور داذن انسان از تأثیر اینکه بر او وارد میآید میسازد و نه تنها صوت بلکه حرارت و نور و رنگها و همه خواص جسم ناشی از حرکت است و اگر ذهن انسان این صور را نمیساخت بکلی چیز دیگر درک میکرد و عالم را دیگر گونه میدید.

اینروست که دکارت دنبال تأسیس علم کل یا ریاضیات عمومی بوده و این همان فیزیک ریاضی است که امروز اساس علم طبیعی واقع شده است. نامحدود بودن عالم وقاعده نشو و ارتقا و چگونگی تکوین عوالم شمسی و بسیاری از مسائل دیگر که امروز مورد تحقیق و جستجوی علما و حکما میباشد افکاری است که دکارت متوجه بوده و بسیاری از تحقیقات او هنوز یا عیناً مقبول است یا با تصرفات و تکمیلاتی که در آنها بعمل آمده محل اعتنا و اعتبار میباشد و آنچه هم مقبول نیست باز این تأثیر را داشته است که افکار را بجنبش آورده است و بنابراین دکارت مجدد علم و حکمت و مؤسس فلسفه جدید است و سیر این فلسفه جدید هم خود داستانی دراز است که بموقع باید بآن بپردازیم.

و اما اینکه تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه دلچسب ما نمیشود آنرا هم نباید گمان کرد از بی بنیاد بودن فکر اوست بلکه برعکس باید گفت فکرش ریشه عمیق دارد چنانکه امروز هم بسیاری از حکما با او هم عقیده اند. توضیح مطلب اینکه دکارت در فلسفه مابعدالطبیعه مذاقش نزدیک با افلاطون است نفس انسانی را ذاتی میدانند قائم بخود و بکلی مستقل از تن و جسم و برای معقولات هر چند که جای آنها در نفس است وجود حقیقی ذاتی قائل است یعنی همانکه آنها را مفهومات فطری (۱) مینامد و در فلسفه افلاطونی مثل نامیده شده است و حصول علم بمجردات را برای نفس محتاج بادراك جزئیات نمیداند و هم عقیده نیست با کسانی که وجود مفهومات مجرد را ذهنی و مانند تصاویری میدانند که در آئینه نقش میشود و همین اعتقاد او را بر بی اعتباری محسوسات متوجه نموده و سرانجام علم را منحصر بمدرکات عقلی دانسته است و از این سبب است که میگوید من بهیچ چیز اعتماد ندارم مگر آنچه در نزد عقل من روشن و بدیهی باشد یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی میندارد و وقتیکه میگوید من وجود باری را بیداهت در مییابم صادق است اگر چه در اشتباه باشد یعنی از روی عقیده میگوید و برهان وجودی هم بر ذات باری (۲) مبنی بر همین اساس است و هر کس در باره نفس و معقولات عقیده دکارت و آنسلم و افلاطون را داشته باشد ناچار این فقرات را تصدیق میکند و نزاع همه بر میگردد باینکه آیا معقولات حقیقت دارند یا فقط تصاویری هستند که در ذهن نقش مییابند و شاید بتوان گفت بیان دکارت عجب نیست عجب از کسانی است که برای نفس وجود مجرد مستقل از بدن قائل باشند و بنیاد عقایدشان در فلسفه اولی با افلاطون و دکارت موافق نباشد و نیز نکته دیگر توجه کردنی مربوط بهمین بحث است که چنانکه گفتیم معمولاً محققان وجود عالم جسمانی را مسلم دانسته از آن بمجردات پی میبرند دکارت عکس این روش را پیش گرفته و از مجردات پی بعالم محسوس برده است و چون بعقیده دکارت درباره نصوصات فطری و ذات باری و بدهت عقلی درست بی بردیم مشکل استدلال دوری (۳) او را هم میتوان حل کرد و من آنرا این قسم تاویل

(۱) رجوع کنید بمصفحه ۱۰۹ (۲) رجوع کنید بمصفحه ۱۱۱ و ۶۸ (۳) رجوع کنید بمصفحه ۱۱۲

میکنم که میخواهد بگوید خدا ذاتی است که وجودش سبب نظام و سامان داشتن جهان است و اگر بوجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کارهای عالم را بی سامان و هرج و مرج بساید بدانیم در آنصورت بوجود حقایق ثابتی (۱) درجهان نمیتوانیم معتقد باشیم پس من چگونه اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت میابم فردا هم حقیقت باشد ؟ اما چون دانستم که خدا هست بصحت حقایقی که درمیابم میتوانم اطمینان کنم . این است که يك جا در وجود باری بیداهت عقلی استناد میکند و یکجا اطمینان بیداهت را از وجود باری میداند و این استدلال بنظر دوری میآید.

پس در مابعدالطبیعه هم نمیتوان گفت فکر دکارت بی پایه و مایه است مگر اینکه در بنیاد فکر او مناقشه کنیم و آن داستان دیگری است . در هر صورت مطلب قابل تأمل است و از مطالعه آن فکرهای نیکو برای شخص پیش میآید چنانکه برای مردمان صاحب نظر پیش آمده و از این پس معلوم خواهیم کرد .

و اگر کسی بگوید از دکارت چه حاصل که در طبیعیات خطاها و اشتباهات دارد و الهیات را هم بر پایه قرارداده است که بی تزلزل باشد گوئیم توقع شما فوق طاقت بشر است و نه کسی از گذشتگان تا امروز بآن مقام رسیده و نه از این پس انتظار داریم که بزودی برسد که حقیقت را تمام یابد . هر کس فی الجمله دامنه چهل مارا کوتاه کند از او ممنون میشویم و او را مردی بزرگ مینامیم و فلسفه های فیلسوفان چنانکه پیش از این گفته ایم (۲) مانند کاروانسراست که کاروان علم يك چند در آن دفع حوائج میکند سپس آنرا ترك کرده بکاروانسرای دیگر میرود .

امیدواریم این توضیحات خوانندگان را بفهم حقیقت فلسفه دکارت نزدیک کرده بالاقل متوجه ساخته باشد که سرسری بآن نباید نگریست و بیش از این در این موضوع سخن راندن زیاده از گنجایش این کتاب است و هنگام آن رسیده که بسیر حکمت در اروپا پس ازدکارت بپردازیم .

گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه‌ن کارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نماترش :

محمد علی فروغی

ضمیمه جلد نخستین از کتاب سیر حکمت در اروپا

گفتار در روش درست راه بردن عقل

وجستجوی حقیقت در علوم

اگر این گفتار پرداز نماید که خواندندش همه در يك هنگام میسر نباشد مینوان
آنهاش بخش نمود. بخش نخستین ملاحظات چند در باب علوم را در بردارد، بخش
دوم قواعد اصلی روشی که مصنف در پی آن بوده است. بخش سوم پاره‌ای از قواعد اخلاق
که از آن روش برآورده است. بخش چهارم دلایل اثبات وجود باری و روح انسانی که
بنیاد علم مابعدالطبیعه (۱) اوست. بخش پنجم ترتیب مسائل علم طبیعی که آنها را جستجو
کرده است مخصوصاً بیان حرکت قلب و پاره‌ای از مشکلات دیگر که متعلق بطب میباشد
سپس تفاوتی که میان روح انسان و روح جانوران هست. و در بخش آخر گفتگو میکند از
آنچه ضرور است برای اینکه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود و آنچه
مصنف را بنوشتن این کتاب برانگیخته است.

بخش اول

میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است (۱) چه هر کس بهره خود را از آن چنان تمام میداند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکند و گمان نمیرود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آنرا دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است و اخلاف آنرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آنست که مگر خود را بروشهای مختلف بکار میبرند و منظورهای واحد در نظر نمیگیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آنست که ذهن را درست بکار برند و نفوس هر چه بزرگوار باشند همچنانکه به فضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میتوانند شد و گساییکه آهسته مبروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میشتابند و از راه راست دور میشوند بسی بیشتر میروند.

من درباره خود هرگز گمان نبرده‌ام از هیچ جهت درست تر از اذهان عامه باشد بلکه غالباً آرزو مند بدهام که کاش مانند بعضی کسان فکر من تنبها خیال من واضح و روشن با حفظه ام وسیع و حائز میبود و جز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه عقل را چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میندازم و در باب پیرو عقیده اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی ویشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات صورت (۲) یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد.

اما باک ندارم و میگویم که بگمانم طالع بار بوده و در روزگار جوانی براههایی افزاده‌ام که مرا بنظر هائی و اصولی رهبری نموده و آن واسطه روشی برای خود درست کرده‌ام که میتوانم با آن روش اندک اندک بر معرفتم بیفزایم و کم کم آنرا بیالاترین مرتبه که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را محتمل است برسانم چه هم اکنون بهره‌هایی از آن برده‌ام (۳) که هر چند در احکامی که درباره خود میگویم میخواهم بیشتر بجانب شک مسايل باشم تا غرر و چون بدیده حکیم بکارهای همه مردم مینگرم تقریباً

(۱) در بادی نظر این مدعا غریب مینماید و بعضی گمان کرده‌اند مصنف این کلام را از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد او از عقل آنست که با اصطلاح حکما معجز انسان از حیوان است و نمیخواهد بگوید همه مردم در فهم و دانش هستند و از بیانات بعد مطلب روشن میشود با اینهمه عبارت دوم که هیچکس از عقل بیش از آنچه دارد آرزو نمیکند خالی از استهزائی نیست. دیگران هم بیش از دکارت این حرف را زده‌اند.

(۲) صورت در اینجا با اصطلاح ارسطو و در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را متوجه میسازند.

(۳) هنگامی که دکارت این کتاب را مینوشت با آنکه چهل سال بیشتر نداشت در ریاضیات اکتشافات عمده نموده و در طبیعیات و الهیات تحقیقات مهم کرده بود.

هیچیک نیست که بچشم لغو و بیهوده نیاید با اینکه از پیشرفتهایی که بگمان خود در جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که میتوانم بساور کنم که اگر در میان مشاغل بشری شغلی درست نبکو و مهم باشد آنست که من برگزیده‌ام.

ولیکن ممکن است من با شتاباه بوده و آنچه را زر و الماس میندازم مس و خرف باشد زیرا که میدانم ماچه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم و از تصدیقهای هم که دوستان درباره مامیکنند باید بدگمان باشیم. اما دلخواه من آنست که در این گفتار بنمایم که از چه راهی رفته‌ام و احوال خود را مانند تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند (۱) تا از عقایدی که اظهار میشود و آوازه اش بمن میرسد وسیله معرفتی بیش از آنچه بر حسب عادت بکار میبرم بدسمن آید.

پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خود را درست براه برد بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام زیرا کسانی که میخواهند بدیگران دستور دهند باید خود را از آنان دانایر بدانند و اگر در اندک چیزی بخطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود اما این نوشته راتنها مانند سرگذشتی یا بلکه افسانه‌ای پیشنهاد میکنم که پاره‌ای از نمونه‌های آن شاید سزاوار پیروی بوده و بسیاری از آنها درخور متابعت نباشد پس امیدوارم بعضی سود دهد و بهیچکس زیان نرساند و همه از صداقت من خشنود شوند.

من از کودکی در فضل و ادب پرورده شده بودم و چون اطمینان میدادند که باین وسیله از آنچه برای زندگانی سود دارد میتوان بیقین و وضوح آگاهی یافت بقرا گرفتن آنها شوق تمام داشتم. اما چون دوره تحصیلاتی را که در انجام آن بر حسب عادت شخص در صف فضلا پذیرفته میشود پایان رسانیدم یکسره تغییر عقیده دادم چه خود را یاندازه‌ای گرفتار شبهه و خطا یافته‌م که دیدم از کوششی که در دانش جوئی کرده‌ام هیچ سودی نبرده‌ام مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود برخوردیم در صورتیکه در یکی از نامی‌ترین مدارس اروپا (۲) بودم که اگر درجائی از روی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین داشتم آنجاست و آنچه دیگران در آن دارالعلم فرا میگیرند آموخته بودم بلکه بلعومی که بما تعلیم میدادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیر متداول بحث میکند و بهیچنگم میافتاد مطالعه میکردم و نیز میدانستم دیگران درباره من چه عقیده دارند و مرا از هم مقدمانم بست ترنیشمارند با آنکه بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ماشوند

(۱) اشاره است بنقاشی که پشت پرده نقاشی خود پنهان شد، بگفتگوی مردمانی که نقادی میکردند گوش میداد و استفاده میکرد.

(۲) مدرسه معروف، بساطانی در بلده لافلش La Flèche از شهرهای فرانسه.

و عصر خود را هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر از اعصار گذشته نمیدیدم بنابر این میتوانستم دیگران را نیز بنوبه خود قیاس کرده معتقدم شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند .

با اینهمه آنچه را که در مدارس بدان اشتغال میورزند ناچیز نمیدیدم و میدانستم زبان هائی که در آنجا میآموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضرور است و ظرافت افسانه ها (۲) ذهن را بیدار و آگاهی بر وقایع مهم تاریخ طبع را بلند میسازد و چون آدمی آنها را بانمیز بخواند قوه عقل خویش را پرورش میدهد . و خواندن همه کتب نیک مانند همصحبی با مردمان بزرگوار دوره های گذشته است که نویسنده آن کتابها میباشند و مصاحبه بارویه ایست که درضمن آن بهترین افکار خود را بما مینمایند . و بلاغت تأثیرات و محسنات بی نظیر دارد . و لطافت و خلوت شعر بهجت انگیز است . و در ریاضیات تدابیر دقیق بکار است که هم طبع کنجکا و راخرسند و هم کایه فنون را آسان میکند و بارز خدمت انسان را سبک میسازد و رسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات سودمند بسیار است که مردم را با کتساب فضائل بر میانگیزد و علم الهی راه بهشت را بمردم مینماید . و فلسفه شخص را توانا میکند که چون از هر باب سخن راند درست بنظر آید و عوام را باعجاب افکند (۳) و فقه و طب و علوم دیگر بمشتغلین آنها عزت و نعمت میرسانند و بالجملة مطالعه همه حتی که خطا و باطل میباشند رواست تا آدمی قدر و قیمت واقعی هر یک در بابد بتواند از فریب خوردن پرهیزد .

ولیکن (۴) گمان داشتم که بفدر کفایت عمر صرف آموختن زبان و مطالعه کتب قدما و تواریخ و افسانه های آنها کرده ام زیرا همصحبی با مردمان پیشین فی الجمله مانند مسافرت باشد که یک اندازه آگاهی بر آداب اقوام مخلف ضرور است تا شخص بتواند در عادات قوم خویش بدرستی حکم کند و گمان نبرد آنچه با رسوم ما مخالفت دارد و بطلان است چنانکه این عقیده کسانی است که سیروس یا حتی نکرده اند اما هر کس مسافرت بسیار کند سر انجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد همچنین اگر آدمی بکارهایی که در قرون گذشته بدان اشتغال میورزیدند پرسرگرم شود از مسائلی که در عصر حاضر محل ابتلاست عاری میگردد . بعلاوه انس با افسانه ها بسیاری از امور را که مستمع است

(۱) مقصود لغت لاتین و یونانی است که مبنای تحصیلات علمی و ادبی اروپائیان بوده و هنوز تا یک اندازه هست .

(۲) متعدد افسانه هائی است که در تواریخ یونان و روم با کتب ادبی منقول است .

(۳) خاصیتی که برای فلسفه ذکر میکند قابل توجه است .

(۴) دروسی را که آزمان تعلیم میشد با فوایدی که از آن متصور بود مذکور داشت اینک آنها را یک مورد انتقاد میسازد .

ممکن بنظر میآورد و حتی تواریخ صحیح هم مقدار قضایا را تغییر میدهند و بزرگ مینمایند تا مردم را بخواندن آنها راغب سازند و اگر هم چنین نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان برجسته نیست بسکوت میگذرانند و باین سبب امور دیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمی نماید و هر کس امثال و شواهد تاریخ را جهت رفتار و کردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان و عیاران افسانه‌ها سرمشق میگیرند و مقاصدی را وجهه همت میسازد که از قوه او بیرون است (۱).

بلاغت را گرامی داشتن و بشعر عاشق بودم اما این هر دو دادر طبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نیست چه هر کس از قوه استدلال بهره مند تراست و افکار خویش را پخته تر میکند تا روشن و مفهوم گردد مدعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هر چند بزبان روستایی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد و همچنین کسانی که ابتکار مضامین دلپسند کرده و آنها را لطف و آرایش بیشتر میدهند در شعر مقامی عالی تر دارند اگرچه از علم صنعت شعر بی بهره باشند.

از ریاضیات لذت مخصوص میبرد از آن رو که براهینش را یقین و واضح می یافتم اما سود درستی از آن در نیافته بودم و چون نفع آنرا تنها در صناعات میدیدم شگفت داشتم از اینکه بر آن بنیاد سخت و استوار بنایی والا تر ساخته اند (۲) و بر عکس این قضیه نوشته‌های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده اند بکاخ بلند بسیار با شکوه مانند یافتم که بنیادش بر آب باشد چه فضایل را بسیار بالا میبرند و بر هر چیز در عالم مزیت می نهند اما وسیله شناخت آنها را درست بدست نمیدهند و غالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جز سنگدلی یا نخوت یا نومیدی یا پد رکشی چیزی نیست (۳)

(۱) این سرزنش بیجا نبوده است زیرا که آن زمان تاریخ فقط نقل وقایعی بوده است، راست یا دروغ و ناقص و بیشتر راجع بسلاطین و جنگهای آنها و چندان با قصه و افسانه تفاوتی نداشته است لیکن امروز تاریخ گذشته از اینکه در صحت و سقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات و اعمال ملوک نکرده کلیه احوال اقوام و ملل و ترقی و تنزل آنها را از جهت علم و ادب و صنعت و تجارت و سیاست و دیانت و افکار و عادات و رسوم ظاهر میسازد و علل و اسباب و فلسفه آنها را جستجو میکند و میتوان گفت مجموعه و خلاصه کلیه معلومات انسان و مخصوصاً اساس سیاست مدن است.

(۲) در احوال دکلرت بیان کردیم که بیش از او ریاضیات در واقع تفنن بود و این دانشمندان را اساس علم قرار داد.

(۳) نظر مصنف در اینجا بحکمای رواقی است سنگدلی اشاره است باینکه آن جماعت فضیلت را در این میدانستند که نفسانیات و هواطف را ترک کنند چنانکه یکی از آنها پسران خود را که بعهده او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل نمود و شاهد اعدام آنها گردید و نخوت اشاره بآنست که حکمای مزبور میگفتند حکیم معصوم و آزاد و مستقل و بی نیاز است و اعتقاد به هیچکس نمیکردند و نومیدی اشاره است باینکه حکمای رواقی از دنیا نا امید میشدند و حتی خودکشی را در او میداشتند و پد رکشی اشاره بآنست که بعضی از رواقیان از کشتن دوستان و خویشان و منسوبان به جهت منظور و آمال فلسفی خود دریغ نکرده اند چنانکه بروئوس رومی در کشتن قیصر که میخواست جمهوریت دوم را میل بسطعنت کند شرکت نمود بآنکه قیصر بر او حق پد ری داشت.

علم الهی خودمان را بسی ارجمند می‌شمرم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم اما بمن یقین آموخته بودند که راه آن برای نادان و دانا یکسان باز است و رهبرش حقایق منزله می‌باشد که بر تراز عقلهای ماست پس جسارت نداشتم که آنرا تابع قوه استدلال ضعیف خود سازم و معتقد بودم که اقدام او نیل ببطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق العاده از عالم بالا و احراز مقامی فوق بشر است (۱).

از فلسفه (۲) چیزی نمی‌گویم جز اینکه می‌دیدم بسا آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و بخود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب برخورد اتراز دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف میتوان یافت که هر يك از آنها را جمعی از فضلا طرفدارند در صورتیکه البته رأی صواب و حقیقت یکی بیش نیست پس آنچه صحبتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم.

اما دانشهای دیگر چون اصول آنها از فلسفه گرفته شده است قیاس می‌کردم که بر بنیادی باین سستی ممکن نیست بنائی استوار گذاشته شده باشد و عزت و نعمتی که از آن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب بفرار گرفتن آنها نیساخت چه بفضل الهی خود را نیازمند نمی‌دیدم که علم را برای مال پیشه کنم و اگر چه مانند پروان روش کلیان (۳) مجد و شرف را خوار نمی‌شمردم. بر آنچه امیدوار نبودم از روی شایستگی دارا شوم چندان واقعی نمی‌گذاشتم و بر قدر و قیمت تعلیمات خبیثه (۴) هم آن اندازه خود را آگاه میدانستم که از وعده‌های کیمیاگران و اخبار اهل تنجیم و دروغهای ساحران و نیرنگها یا کزافه گوئی- های کسانی که بیش از معلومات خود داعیه دارند فرب بخورم.

بنابراین همینکه سنم بجائی رسید که توانستم از اختیار آموزگاران بیرون روم آموختن علوم را یکسره رها کرده بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگردانشی را که در نفس خود یاد در کتاب بزرگ جهان بیابم و بقیه جوانی را بجهانگردی و سیاحت در بارها و لشگرها و آمیزش با مردمی که احوال و اخلاق مختلف دارند و جمع آوری تجارب گوناگون

(۱) در مذهب کاتولیک نجات اخروی بایمان است و ایمان مبنی و موقوف بر تعقل نیست و درک اصول دین و ایمان بفضل الهی است.

(۲) فلسفه ای که دکارت مورد تحقیق قرار داده همان اسکولاستیک است (والخصایص و اعتبارات اهل مدرسه این بود که در مسائل حکمت مباحثه و مجادله کنند و در هر حال بالزام خصمه نایل شوند).

(۳) کلیبان طایفه ای از حکمای یونان بودند که حیثیات و اعتبارات دنیوی را خوار می‌شمردند.

(۴) از تعلیمات خبیثه مقصود کیمیاگری و تنجیم و ساحری است چنانکه بعد توضیح می‌کنند. تعلیمات مزبور آن زمان هنوز در اروپا شیوع داشت و خبیثت از آن جهت می‌گفتند که در نزد اهل دین حرام بود.

گذرانیدم و نفس خود را در قضایائی که زمانه با من مصادف میساخت بآزمایش در میآوردم و در کارهایی که پیش میآمد اندیشه میکردم تا سودی بپریم چه گمان داشتم از تحقیقاتی که مردم دربارهٔ اموری که مبتلا هستند میکنند که اگر غلط روند در نتیجهٔ آن زیان میبینند بیشتر در ک حقایق خواهیم نمود تا از بیانات علمائیکه در حجه آرمیده و در نظریاتی اظهار رأی میکنند که هیچ نوع تأثیری ندارد و نتیجه ای عابد ایشان نمیکند جز اینکه شاید بسبب دور بودن آن آرا از فهم عامه میتوانند برخورد بیالند که هوش و صنعت بسیار بکار برده اند تا آنها را صحیح جلوه دهند. ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط را از صحیح بیاموزم تا کارهای خود را بدرستی تمیز دهم و در زندگانی باطمینان راه بیمایم.

هر چند تا زمانی که آداب و عادات مردم دیگر را فقط مینگریستم (۱) موجباتی برای یقین نمیافتم و تقریباً همان اندازه اختلاف که در آراء فلاسفه دیده بودم در احوال مردم مشاهده میکردم و بنابراین بزرگتر سودی که از این سیر در نفس میبردم این بود که بسیار چیزها میدیدم که پیش ما ضعیف و رکیک است ولی اقوام بزرگ دیگر آنها را میپذیرند و معمول میدارند و از این رو عبرت میگیرفتم که عقاید و ملکاتی را که فقط از راه انس و عادت پیدا کرده ام چندان مسلم نپندارم و از این راه کم کم بسیاری از اشتباهات را از خود دور میکردم که روشنی طبیعی ذهن را مایه تیرگی است و مانع از آنست که شخص بدرستی تعقل نماید. اما چون چند سال از عمر خود را بمطالعه کتاب جهان بسر بردم و در تحصیل تجربه کوشش نمودم یکنروز بر آن شدم که در خود نیز بنای مطالعه گذارم و تمام قوای ذهن خویش را برای اختیار راههایی که باید بیمایم بکار ببرم و گمان دارم که فواید مهاجرت از وطن و دوری از کتب سبب شد که از آن مطالعه بسی بیشتر سود بردم.

بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و بمناسبت جنگی که هنوز هم پایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفته و چون از تماشای تاجگذاری امپراطور (۳) بسپاه برمبگشتم آغاز زمستان در لشکر گاهی درنگ کردم و آنجا هم صحبتی نبود که مرا مشغول کند و از حسن اتفاق اندیشه ای در دل و هوایی در سر نداشتم که حواسم را برشان سازد. پس همواره تنها در حجه کنسار آتش بسر میبرد و فرصت تفکر داشتم و یکی از نخستین فکرها که بخاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعات که دارای اجزاء بسیار و دست استادان چند در آنکار بوده است بکمال چیزهائی نیست که یکنفر آنها را ساخته و پرداخته باشد (۴) چنانکه عمارتی که يك معمار برعهده گرفته و انجام داده و غالباً زیاتر

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار ندادم و فقط نظاره میکردم.

(۲) جنگ سی ساله که یازده سال پس از نیکارش این رساله پایان رسید.

(۳) فردیناند دوم پادشاه بهم و مجارستان (۴) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه

چرا علوم سابقین را یکسره کنار گذاشته و خود درصدد تحصیل معرفت برآمده است.

و مناسب تراز ساختمانهای است که چندین کس خواسته اند اصلاح کنند و دیوارهای کهنه را که برای منظورهای دیگر ساخته شده بکار برده اند و همچنین شهرهای کهن که نخست دهکده بوده و بمروور زمان شهرهای بزرگ شده غالباً نسبت به آبادیهای منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه خود دریابان طرح ریخته زشت و بدتر کتب است هر چند عبارت آنها را چون یکان یکان در نظر گیری بهمان آراستگی ساختمانهای دیگر بلکه آراسته تر است ولیکن چون تنظیم و جمع آنها را بایکدیگر بنگری که یکی بزرگ و دیگری کوچک و کوچه ها کج و نامووار است گوئی تصادف و اتفاق آنها را باین صورت در آورده و اراده مردم عاقل در آن دخیل نبوده است با آنکه در شهرها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند تا در ساختمانهای که مردم میکردند مراقبت کنند که مایه زیبائی شهر و تفریح ناظرین باشد پس چون این کیفیت را مشاهده کنیم یقین حاصل میشود که ساخته های دیگران را پرداختن و از آنها انبیه کامل ساختن آسان نیست همچنین بخاطر مریدان قوامی که سابقاً نیمه وحشی بوده و تدریجاً متمدن شده و قوانین خود را بمروور زمان بر حسب ضروریات و بواسطه زحمات حاصله از منازعات و جنایات وضع کرده اند مانند مللی که از آغاز اجتماع پیروی از قوانین یکنفر مقنن عاقل نموده اند دارای انقیاد نیستند (۱) چنانکه آراستگی دستگاه دیانت بحقه (۲) که نظامات آن تنها بامر الهی داده شده نباید با دستگاههای دیگر طرف نسبت باشد و چون ما باید سخن از امور بشری برانیم باز یسار میآوریم که ترقیات اسبارت (۳) در قدیم از جهت خوبی و درستی یکان یکان قوانین آن نبود چه بسیاری از آنها عجیب و حتی مخالف آداب نیکوست بلکه بسبب آن بود که آن قوانین را بکنفر وضع کرده و همه متوجه یک منظور بود و همچنین فکر کردم که علوم کنائی خاصه آنها که اصولشان فقط احتمالی است و برهانی نیست چون اندک اندک از عقاید اشخاص بسیار فراهم آمده نمیتواند مانند تحقیقات یکنفر خردمند که در باره پیشرفت امور استدلال ساده طبیعی کند بحقیقت نزدیک باشد و نیز یاد کردم که همه از

(۱) عقیده عقلای امروز بکلی مخالف این نظراست و معتقدند که بهترین قوانین آنست که از روی تجربه و بر حسب ضرورت پیش آمد امور وضع شود و ناشی از خیال بافی نباشد .

(۲) مراد دین مسیح و بالخصوص دستگاه مذهب کاتولیک است .

(۳) اسبارت Sparte شهر معتبری از یونان که مانند آتن بود و قومی جنگجو در آن سکنی داشتند و با قوانین سخت زندگی میکردند و وضع آن قوانین منسوب بیکی از قدما ی ایشان بود معروف به لیکورک Lycurque از جمله آن قوانین این بود که هر طفل ناقص الخلقه ای را بالای کوه برده تلف مینمودند و کودکان خود را تعلیم میدادند که مال دیگری را بر بایند و نگذارند دیگری مال آنها را بر بایند و خدعه و جاسوسی را مستحسن میدانستند و همه این قوانین و رسوم برای این منظور بود که هر فردی از مردم اسبارت جنگی کامل باشد و حیات او تماماً مصروف خدمت دولت شود .

کودکی بمردی رسیده ایم و مدت زمانی محکوم نفسانیات خود و مرییان خویش بوده ایم و بسا که آنها بایکدیگر ضدیت داشته و شاید همیشه بهترین راه را پیش پای مانمیگذاشتند پس البته افکار ما آنسان پاک و استوار نتواند بود که ممکن میشد اگر میتوانستیم از آغاز ولادت قوه تعقل خویش را تمام داشته باشیم و جز آن چیزی را برهبری اختیار ننماییم .

راست است که هیچگاه نمی بینیم همه خانه های یک شهر را ویران کنند تا آنها را بشکل دیگر بنا کرده و کوجه هارا زیبا بسازند ولیکن بسیار دیده میشود که مردم خانه های خود را میکوبند و از نو میسازند و حتی بعضی اوقات که پای بست آنها استوار نیست و خود ماده ویرانست اینکار را از ناچاری میکنند . بر همین قیاس تبیین داشتیم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باینکه همه چیز را از بنیاد تغییر دهد و دولت را واژگون نماید که از نو بسازد و یا آنکه همه علوم را تجدید یا ترتیب تعلیم آنها را در مدارس یکسره دیگرگون کند ولیکن نسبت بقاییدی که من تا آن زمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به آن ندیدم که بکمر به عزم کنم باینکه همه آنها را از ذهن بیرون سازم تا از آن پس عقاید درست تر بجای آنها بگذارم یا همان عقاید پیشین را پس از آنکه بمیزان عقل سنجیدم و مطابق نمودم دوباره اختیار کنم و جزماً معتقد شدم که باینوسیله زندگانی خود را بهتر پیش خواهیم برد تا اینکه بر پای بست کهنه عمارت بسازم و بر اصولی که در جوانی بذهن گرفته وصحت آنها را تحقیق ننموده ام اعتماد کنم زیرا با آنکه در اینکار مشکلات چند میدیدم آنها را بیچاره نمیدانستم و طرف نسبت بادشواری بهبودی کمترین امری از امور عامه نمی یافتم چه آن بناهای بزرگ را (۱) پس از خرابی دوباره ساختن یا باوجود تزلزل نگاهداشتن بغایت دشوار و سقوط آنها نیز البته غنیف است و اگر هم عیبا و نقصهایی دارند چنانکه از تنوع آنها شاید یقین کرد که بعضی از آنها بی عیب و نقص نیستند انس و عادت آنها ملایم و گوارا ساخته و بسیاری از آنها را محو یا اصلاح کرده که تنها بقوه عقل یا حزم ممکن نمیشد و در هر حال تحمل آن عیبا آسان تر است تا تبدیل آنها چنانکه راههای بریج و خم که میان کوهها گردش میکنند کم کم از رفت و آمد چنان هموار و آسان میشود که پیروی آنها بسی بهتر از آنست که خود را بدره و مایه و بزنند و از کمره و پرتگاهها زیر و بالا روند برای اینکه راست رفته باشند (۲)

(۱) یعنی اساس دول و ملل و تشکیلات آنها

(۲) همه این مقدمات برای آنستکه برساند که نمیتواند در اساس سیاست یا روحانیت انقلاب بیندازد زیرا هر چند وکالت یکی از بزرگترین متقلب کنندگان افکار است از متهم شدن با انقلاب سخت پرهیز داشته است مخصوصاً در عقاید دینی و چون تعلیمات علمی آن زمان در دست اولیاء دین بود متقلب کردن آنها هم تزلزل اساس دین محسوب میشد .

از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی آرام را نمی‌پسندم که اصل و نسب و استطاعت آنها در خور اشتغال بامور عامه نیست ولیکن همواره فکر تجدید و اصلاحی در آن امور دارند و اگر میدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سفاقتی درباره من بگمان می‌آورد از اجازه نشر آن دلخور میشدم چه دلخواه من بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بربنیادی استوار سازم که خود آنرا بی افکنده باشم پس اگر کار خویش را پسندیده و نمودن آنرا برای شما باز مینمایم از آن نیست که مردمان را به پیروی آن میخوانم کسانیکه فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه‌های عالی‌تر داشته باشند ولیکن برای بسیاری از مردم از آن مینرسم که پیروی همین نقشه برتر از توانائی ایشان باشد و همه کس را نمیرسد که بخواهد همه عقایدی که سابقاً بندهش را یافته باک کند چه بیشتر مردم ازدوگروند که برای هیچیک از ایشان اینکار شایسته نیست یکی آنانکه خود را داناتر از آنکه هستند میدانند و از شتاب در انخاذ رأی خودداری نمیتوانند و این اندازه صبر و حوصله ندارند که افکار خویش را بنرتیب جریان دهند و بنابراین اگر اصولی که در دست دارند محل شك و ریب قرار داده از راه عمومی کج شوند هرگز سر رشته کار را بدست نمی‌آورند و همه عمر گمراه میمانند . گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگر را در تمیز درست از نادرست تواناتر از خویش شناخته و از ایشان تعلیم میتوانند کرد و نابراین باید به پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند و از اینکه بقوه شخصی افکار خویش را بهبودی دهند منصرف باشند .

اما من اگر همواره تنها باک اساد داشه با اخلاف عقایدی را که همه وقت میان فضلا بوده دریافته بودم همانا از گروه دوم میبودم لیکن از همان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه و رای سخنی نیست که یکی از فیلسوفان آنرا اظهار کرده باشد . سپس هنگام جهانگردی در یافتم که مردمانیکه افکارشان از ما بسی دوارست همه بی تربیت یا وحشی هستند بلکه بسیاری از آنها باندازه ما و بیش از ما فوّه تغفل بکار میبرند و نیز برخوردیم باینکه يك زن جوان از کودکی میان فراسویان با آلمانیان برورده شود بکلی فرق دارد با آنکه باهمان طبع و همان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیست کند تا آنجا که در شبهه جامعه و رندگانی مردم آنچه ده سال پیش پسندیده بود و شاید ده سال بعد نیز مرغوب خواهد بود اکنون غریب و رکیک مینماید پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین و تحقیق و نسبت به تحقیقی که کشف آنها دشوار است کثرت آراء و اعیان نماند بود چه احتمال در یافت حقیقت برای يك تن شش از يك گروه است پس باین دلائل در نظر من همتاکس نبود که عقاید او را بر دیگران ترجیح دهم و باچارشدم خودم درصدد کشف طریق برآیم .

اما مانند کسبیکه تنها در تاریکی راه میپیماید بر آن شدم که سیار آرام کام بردارم

و در هر باب احتیاط تمام بکار برم تا اگر آهسته پیش میروم باری از افتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچیک از عقایدی را که سابقاً بی تحقیق در ذهنم راه یافته بود آغاز کنم مگر اینکه از پیش با تأنی و طول مدت لازم طرح کاری را که در پیش گرفته بودم ریخته و راه صحیح را برای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم بر آن قادر است یافته باشم . هنگامیکه جوان تر بودم از ابواب فلسفه بمنطق و از ریاضیات بجبر و مقابله و تحلیل هندسی (۱) بیشتر دل داده بودم و این سه فن یا علم را چنان می پنداشتم که بمقصود من باری خواهند کرد اما چون درست تأمل نمودم درباره منطق برخوردی باینکه نایده عمده قیاسات و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدیگری بفهماند یا مانند فن ریمن لول (۲) از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گفتگو کند و هر چند در واقع دستورهای صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان بامطالب بر ضرر با حشوزاید آمیخته است که جدا کردن مفید آنها از مضر بهمان دشواری است که کسی بخواهد از یک پارچه سنگ مرمر ناهموار پیکردیان و منرو (۳) بسازد . اما درباره تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین گذشته از این که بر مواد ذهنی مجرد تعلق میگیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان بای بند شکل است که ورزش قوه فهم بدون فرسودن قوه وهم از آن میسر نمیشود و جبر و مقابله گرفتار بعضی قواعد و ارقام است که تاریک و مشوش گردیده و بجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عواقب و تعقیدات میسازد (۴) بنابراین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده و از معایب آنها عاری باشد و همچنانکه در مسائل کثرت قوانین غالباً بهانه برای فساد میشود و اگر محدود ولی کاملاً معجز و مرعی باشند انتظام دولت نسبی بیشتر است بر همین قیاس بر آن شدم که بجای قواعد فراوان که منطق از آن ترکیب یافته چهار دستور آینده مرابس است بشرط اینکه عزم دائم راسخ کنم بر اینکه هرگز از رعایت آنها تغلف نورزم (۵)

نخست اینکه هیچگاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود یعنی از شتاب زدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزم و چیزی را بتصدیق نپذیرم مگر آنکه

(۱) بصفحه ۱۰۱ رجوع کنید (۲) بصفحه ۷۳ رجوع کنید .

(۳) Minervè, Diane دواله یونانی که مجسمه های زیبا از آنها ساخته شده است .
(۴) باید بضاطر داشت که آنزمان تسهیلاتی که امروز در هندسه و جبر و مقابله بعمل آمده هنوز واقع نشده بود و دکارت خود یکی از اشخاصی است که در تنقیح علوم خاصه ریاضی مدخلیت نام داشته و هندسه را از مراجع به شکل و جبر و مقابله را از قید ارقام بی نیاز ساخته است (بصفحه ۱۰۵ رجوع کنید)

(۵) سطور آینده یکی از مهمترین مباحث این کتاب است که سر رشته روش دکارت را بدست میدهد و باید درست در آن تأمل کرد برای مزید توضیح رجوع کنید بصفحه ۱۰۰ و ما بعد .

در ذهنم چنان روشن و متمايز گردد که جای هيچگونه شکی باقي نماند.
دوم آنکه هريك از مشكلاتی را که بمطالعه در میآورم تا میتوانم وباندازه ای که
برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاء نمایم.

سوم آنکه افکار خویش ترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم بآنها
آسانتر باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم
و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.

چهارم آنکه در هر مقام (۱) شماره امور و استقصار را چنان کامل نمایم وبازدید
مسائل را باندازه ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است.

تسلسل درازدلال ساده وآسان که علمای هندسه آنها را برحسب عادت برای رسیدن
بدشوارترین براهین خود بکار میبرند مرا بخیال انداخته بود که جمیع چیزهایی که معرفت
انسان بر آن تعلق میگیرد بهمان قسم سبت یکدیگر مترتب میباشند و اگر شخصی از پذیرفتن
آنچه حقیقت نیست پرهیز و ترتیبی را که برای قیاس و استنتاج آنها از یکدیگر باید رعایت
کرد بنماید هیچ امر دوری نیست که سرانجام بآن نرسد و پنهانی که آشکار سازد و من بآسانی در
یافتم که از چه چیزها باید آغاز کنم یعنی از آنچه آسان و ساده تر و بفهم نزدیک تر است (۲)
و چون ملاحظه کردم که از میان همه کسانی که تا کنون در علوم طلب حقیقت کرده اند تنها
ریاضیان بپرايهن پی برده یعنی دلایل محقق و بدیهی بدست آورده اند شك نمی کردم که از
همان امور که آنان در نظر گرفته اند باید آغاز کنم هر چند امید سودی از آنها نداشتم جز
اینکه ذهنم را عادت دهند که از حقایق تغذیه کنند و بدلال غلط فافع نشود (۳) اما برای این
مقصود بنا نگذاشتم که جمیع فنون خاصی را که عموماً ریاضیات میخوانند (۴) فراگیرم
و نظرباینکه باوجود اختلاف موضوعات (۵) همه با هم موافقت دارند از آنجهت که تنها
منظور علوم مزبور نسبت و تناسبات (۶) موجود در آن موضوعات است دیدم بهتر آنست
آن تناسبات را بطور کلی در نظر گیرم و فقط در موضوعاتی که بتواند معرفت آنها را
برای من سهلتر نماید (۷) اما آن تناسبات را محصور و محدود بآن موضوعات ندانم نا

(۱) یعنی خواه در مقام تقسیم مشكلات باجزاء نظر بقاعده دوم و خواه در جای ساختن افکار بترتیب
و تدریج نظریه عدّه سوم.

(۲) بمقتضای قاعده سوم.

(۳) رجوع کنید بصفحه ۱۰۵

(۴) ریاضیات منقسم بود بحساب (باجبر و مقابله) و هندسه و نجوم و موسیقی و مناظر و مرايا
(۵) موضوع هندسه اشکال است موضوع نجوم ستارگان موضوع موسیقی اصوات موضوع
مناظر و مرايا احوال نور.

(۶) یعنی نسبتهای بین مقادیر از حیث مساوات بااضافه

(۷) یعنی خطوط که ساده ترین کمیات میباشد.

سیر حکمت در اروپا

بتوانیم بعدها بهر چیز دیگری که درخور باشد شامل نماییم (۱) پس از آن چون برخوردیم باینکه برای معرفت آن نسبت گاهی محتاجم که هر يك را جداگانه ملاحظه كنم و بعضی اوقات فقط باید آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند فقره را جمعاً در نظر گیرم فكر كردم که چون بخوام آنها را جداگانه بیاد آورم باید در خطوط مستقیم فرض كنم زیرا که چیزی از آن ساده تر نمی یافتم یا چیزی که بتوانم در فهم یا حس خود از آن روشن تر تصور نمایم اما چون بخوام آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند فقره را جمعاً در نظر گیرم باید بارقام و علامات معدودی هر چه کوتاهتر در آورم (۲) و باین وسیله از تحلیل هندسی وجبر و مقابله آنچه نیکوست اختیار کرده و نقص های یکی را بواسطه دیگری رفع خواهم نمود (۳).

حال بجرأت میتوانم گفت که رعایت این چند دستور سه اختیار کرده بودم چنان در حل مسائلی که آن دو علم شامل آنهاست کار را بر من آسان کرد که در ظرف دوسه ماه که مشغول مطالعه آنها بودم در حالی که از ساده ترین و کلی ترین امور آغاز کرده و هر حقیقتی که در می یافتم قاعده تازه برای کشف حقایق دیگر میشد نه تنها مسائل چندی را که سابقاً دشوار می پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتم که در مسائلی هم که بکلی بر من مجهول است اکنون میتوانم در یابم که بچه وسیله و تا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مرا گراف نپندارید هر گاه بیاد آورید که چون در هر باب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنها را بیابد در آن خصوص آنچه را که دانستن آن ممکن است میدانند چنانکه فی المثل کودک کی که علم حساب آموخته هر گاه چند عدد را موافق قواعد مقرر با هم جمع کند میتواند مطمئن باشد که راجع بیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن آدمی قادر بر کشف آن هست دریافته است و سرانجام روشی که رعایت ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همه احوال امر مجهول مطلوب را بدست میدهد کل آنچه را که موجب قطع و یقین بقواعد علم حساب میباشد شامل است.

اما در پیروی این روش چیزی که بیشنرمایه خرسندی من میشد این بود که اطمینان داشتم در همه مورد عقل خود را اگر بنحو کمال نباشد باری بهترین راهی که برای من

(۱) باین ملاحظه است که دکارت در بعضی از تعریرات خود گفته که او از ریاضیات همومیه میکند.

(۲) در ادراک موضوعات ریاضی فهم یا عقل و وهم یا خیال بهم مدد میرسانند مقدار چون بطور کلی و مطلق در نظر گرفته شوند معقول صرف میباشند و بعد باید نموده شوند همینکه خواستیم آنها را بوهم در آوریم جزئی میشوند و بصورت خط و شکل در می آیند اینست که مصنف میگوید چون بخوام آنها را جداگانه یعنی بطور جزئی در نظر بگیرم بخطوط در می آورم و هر گاه بخوام جمعا یعنی بطور کلی ملحوظ بدارم بعد در می نمایم.

(۳) این چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که مصنف در ریاضیات نموده و هندسه تحلیلی را اختراع وجبر و مقابله را تجدید کرده است.

مقدور است بکار میبرم از این گذشته در ضمن علل میدیدم ذهنم اندک اندک خویمیکند که منظوره‌های خود را روشنتر و متمایزتر ادراک نماید و چون آن روش را بماده مخصوصی منحصر ساخته بودم امیدواری داشتم که در حل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر و مقابله از آن برخوردار شوم ولیکن دلیری نمیکردم که از آغاز بمطالعه همه مشکلاتی که بنهن میرسد پردازم چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است ولیکن چون بیاد آوردم که اصول آنها همه از فلسفه باید اخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم پس اندیشیدم که مقدم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم و چون اینکار مهمترین امور عالم و بیم شنازدگی و خطر سبق ذهن در آن از همه بیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کاملتر باشم چه در آن هنگام بیش از بیست و سه سال نداشتم و شایسته بود که از دبر گاهی پیش خود را آماده کرده همه عقاید غلط را که تا آن زمان در ذهنم نشسته بود ریشه کن سازم و تجارب بسیار نیز بدست آورم که برای استدلالات خویش مسوادی داشته باشم و ضمناً در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوارتر و زبردست‌تر شده باشم .

بخش سوم

باری همچنانکه هر گاه کسی خانه دارد و میخواهد آنرا نو کند پیش از دست بردن باینکار هر آینه آنرا میکوبد و مصالح فراهم میسازد و معمار مییابد یا خود فن معماری میآموزد و بادقت تمام طرح میریزد اما باینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه دیگری آماده میکند که هنگام ساختمان بتواند در آن بآسایش زیست نماید بر همین سان چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم برای اینکه در اعمالم باری بحال تردید نمانم و بتوانم تاممکن است بخوشی زندگانی کنم يك دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم و آن مبنی بر سه چهار اصل بود که اینک برای شما از بان آن تن نمیزنم .

اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیاننی را که خداوند درباره من تفضل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده است پیوسته نگاه ندارم و در امور دیگر پیروی کنم و چون ممکن است میان ایرانیها و چینیها هم کسانی بدانشمندی خود ما باشند (۱) سودمندتر آن دانستم که دانشمندی را که بآنها باید آموختم داشتم باشم مقتدای

(۱) جواب از سؤال مقدم میدهد و میخواهد برساند که جز پیروی از دانشمندان کشور خود نیست زیرا که بدانشمندان ممالك دیگر دسترسی ندارد و از میان اقوامی که آن زمان بمردن و دانشمندی معروف بودند ایرانیها و چینیها را بمناسبت دوری و دسترسی نبودن مثال میآورد .

خود قرار دهم و برای اینکه بدانم بر اوستی عقاید آنها چیست آنچه را بآن عمل میکنند مناط بدانم نه آنچه میگویند زیرا با فساد اخلاق ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از اینکه بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند چه عملی از ذهن که مایه اعتقاد بامری میشود غیر از آنست که علم باعتقاد را حاصل میکند (۱) و غالباً این دو عمل با هم جمع نمیشود. و هر گاه میدیدم در یک امر چندین عقیده بکسان پذیرفته است آنرا که معتدل تر بود بر میگزیدم چه عقاید معتدل همواره در عمل آسانتر و بر حسب ظاهر بهتر است از آنرو که آنچه زیاده روی و از حد اعتدال بیرون باشد بر حسب عادت بد است و میانه روی باین ملاحظه عمل پسندیده تر است که اگر کج روم از راه راست کمتر دور شوم چه هر گاه از کناری روم ممکن است راه راست بر کنار دیگر باشد و ناچار شوم بآنجا برگردم و بویژه از جمله زیاد رویها میدانستم تعهداتی را که بسوجب آن شخص چیزی از آزادی خود میکاهد هر چند این قاعده را ناپسند میدانم که نظر بتلون نفوس ضعیف برای اینکه اگر کسی نیت خیری دارد آنرا برنگرداند عهد و پیمانی کند که پای بند آن گردد و یا اگر هم نیت او خیر و شری ندارد در معامله برای اطمینان از وقوع آن عقدی پسند که لازم شود (۲) اما چون من هیچ چیز در جهان نمیدیدم که پیوسته بیک حالت بماند و در باره خویش مخصوصاً امیدوار بودم باینکه همواره آراء خود را تکمیل کنم و بهبودی دهم پس خطای بزرگ و خلاف عقل میدانستم که اگر در آن موقع چیزی را بیسندم مقید شوم که بعدها نیز آنرا درست بدانم در حالیکه ممکن است درستی او زایل شود یا عقیده من برگردد.

اصل دوم این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پابرجا و استوار باشم و هر گاه بر رأیی تصمیم کردم هر چند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آنرا بگیرم که گویی بهیچوجه جای تشکیک نبوده است و در این باب مانند مسافری که در راه گم شود در بیشه راه گم کند نباید بسرگردانی گاه از بکسو و زمانی سوئی دیگر روند یا یکجا درنگ کنند بلکه باید همواره تامیتوانند بیک جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلائل ضعیف تغییر خط سیر ندهند هر چند در آغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشند چه باین شیوه اگر بنقطه مقصود نروند لامحاله بجائی میرسند که در هر حال بهتر از میان بیشه است همچنین چون غالباً در اعمال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقی است مسلم که هر گاه کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد باید رأی را که درستی آن محتمل است اختیار کند و اگر هم میان چندین رأی رأی ترجیح نتواند باید بر یکی جازم شود و از آن پس در عمل

(۱) مصنف اعتقاد را ناشی از اراده میداند که قوه فاعله نفس است و علم قوه مفعله اوست

(۲) میبخواهد بگوید ندرها و عقود شرعی را مانع نمیکند.

آنها در مورد تردید ندارند بلکه چون موجبات جزم اوصحیح بوده و آنها درست و مسلم انگارد و این شیوه از آن زمان مرا رهائی داد از پشیمانی و افسوس که نصیب نفوس ضعیف و متردد است و آنان از سستی رأی اموری را نیکودانسته عمل میکنند و بعد حکم بیدی آن مینمایند .

اصل سوم اینکه همواره بغلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا بروزگار و بتبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا بتغییر امور گیتی و کلیه این اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز اندیشه و ضمیر ماهیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست و بنابراین اموری که سوای خود ما است پس از آنکه بقدر قوه کوشیدیم اگر چیزی برفوق رضا نشود آنها نسبت بخود یکسره غیر ممکن بشماریم و همین اعتقاد بس بود تا مرا مانع شود از اینکه آرزوئی کنم که بآن نرسم و بنابراین خرسند باشم زیرا اراده ماطلباً نیگیراید مگر بآنچه فهم ماحصولش را بوجهی ممکن جلوه می دهد پس اگر جمیع آنچه سوای خود ماست یکسان از توانائی خویش بیرون بدانیم البته فقدان چیزهایی که بطبع از آن محرومیم و تقصیری از آن جهت نکرده ایم مایه حسرت نمیشود چنانکه از دارا نبودن ممالك چین و مكزيك دلنگ نیستیم و بقول معروف چون ضرورت رافضیلت خود قرار دهیم هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم خورد و در زندان بر آزادی تأسف نخواهیم داشت چنانکه اکنون حسرت نمیریم که تن مامانند لباس فساد ناپذیر نیست یا مانند مرغان برای پرواز بال و پر نداریم ولیکن اذعان میکنیم که ورزش طولانی و تکرار بسیار باید تا شخص خو کند باینکه امور را باین وجه به بیند و گمان دارم آن فیلسوفان پیشین (۱) که توانسته اند از سر بنجه روزگار رهائی یابند و بادردمندی و بیچارگی در خرسندی و خوشی بسا خداوندان خود هیچ شمی کنند سر کارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی را که طبیعت برای ایشان مقرر نموده در نظر داشتند و چنان مسلم میگرفتند و قطع میکردند که جز اندیشه خود هیچ چیز را در اختیار ندارند که همین کیفیت مانع میشد از اینکه در دل هوای دیگری داشته باشند ولی در عوض توانائی خویش را بر نفس و اندیشه چنان کامل می ساختند که از این روح داشتن خود را غنی تر و توانا تر و آزاد تر و سعادتمندتر بدانند از همه مردم که دیگر این فلسفه را اختیار ننموده و هر چند بخت و روزگار با آنها مساعد باشد البته آنچه را میخواهند ندارند .

باری در تنظیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر اینکه کارهای مختلف را که مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال میکنند از نظر بگذرانم تا بهترین آنها را برای خویش برگزینم و نمیخواهم از کارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافتیم که برای

(۱) حکمای رواقی رادر نظر دارد و کلام یکی از آن طایفه است که حکیم مانند خداوند خرسند است. کلیه از این دستور سوم اخلاقی استفاده میشود که دکارت در اخلاق متماثل بشیوه رواقیان بوده و پوشیده نیست که آنجماعت از اینرو طریقه عرفا و مرتاضین داشتند .

من نیکوتر کار آنست که در همان شغلی که دارم یابداری نمایم یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازه ای که میتوانم در شناخت حقیقت بروشی که برای خود اختیار کرده ام پیش روم چه از زمانی که به پیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادبهای تمام درمیافتم که گمان نمیکردم در این زندگانی از آن بهتر و بی آزارتر کارمانی میسر شود و چون هر روز بآن وسیله حقایقی کشف میکردم که بنظر من در کمال اهمیت و برای مردم دیگر عموماً مجهول بود خاطر مچنان خرسند میشد که هیچ چیز دیگر دل نمیداد. از این گذشته اختیار اصول سه گانه سابق الذکر مبنی بر عزم من بود بر اینکه کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهر کس بینائی داده که حق را از باطل تمیز دهد هرگز ممکن نبود به پیروی عقاید دیگران راضی شوم مگر باین نیت که در زمان مقتضی آنها را با قوه عقل خویش بیازمایم و اینکه به پیروی آن عقاید راضی شده و تردید را از خود دور کردم باین امید بود که اگر عقاید نیکو نری وجود دارد موقع دریافت آنها را از دست نخواهم داد. بالاخره آرزوی خود را محدود نساخته و قانع و خرسند نشدم اگر راهی در پیش نگرفته بودم که از آن راه با اطمینان از کسب همه معلوماتی که بر آن توانا هستم از درک همه نعمت های حقیقی که برای من میسر است نیز مطمئن باشم خاصه اینکه چون اراده مامایل بطلب یادفع چیزی نمیشود مگر به سبب اینکه فهم ما آنرا نیک باید جلوه میدهد پس کردار نیک بسته است بفهم درست (۱) و اگر شخصی به نیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که بر آن قادر است نیز مینماید یعنی همه فضایل و نعمت های دیگر را که ممکن است دارا میشود و هر کس بر این قضیه بقین کند البته خرسند خواهد بود.

پس از آنکه این اصول را بدست آوردم و آنها را با حقایق ایمان که همیشه خاطر م بر امور دیگر مقدم مباداد بیک سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معتقدات خویش را میتوانم بلامانع دور بیندازم و از آنجا که امیدوار بودم بآموزش مردم اینکار بهتر بپردازم نا با آرامیدن در حجره و کنار آتش که همه تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود دوبار عزم سفر کردم و بیش از آنکه زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال پی در پی دیار بدیاد گردش نمودم و کوشیدم تا در همه بازیهای که در نمایشگاه جهان داده میشود از تماشاگران باشم به از بازیگران مخصوصاً در هر امر اندیشه میکردم و در آنجا ممکن است آنرا مشکوک سازد و مارا با شبهه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون میکردم و در این باب بروش شکاکان (۲) نمی رفتم که

(۱) این مدعا موافق است با رای سقراط و افلاطون که فضیلت را دانش میدانند.

(۲) بصفحه ۴۴ رجوع کنید

گفتار

نشكيك آنها محض شك داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند بلکه برعکس منظور من همه این بود که یقین برسم و از خاک سست و رمل رهایی یافتم و بر سبک و زمین سخت پا گذارم و بگمانم که در این نیت کامیاب میشدم زیرا چون کوشش داشتم غلط یا غیر منیقن بودن قضایائی را که بنظر دارم بدلیل روشن و مطمئن ثابت کنم نه با حدسیات ضعیف پس همواره از هر قضیه هر چه مشتبه و مشکوک مینمود سود قطعی میبردم اگر همه این بود که بدانم هیچ معلوم یقینی از آن حاصل نمیشود و همچنانکه مردم چون خانه کهنه را کوبیدند مصالح آنرا برای ساختن خانه نوبکار میبرند من هم در ضمن ویران ساختن عقاید بی بنیاد خویش مشاهداتی نموده و تجربه های چند می کردم که بآن واسطه بعدها میتوانستم عقاید درست تر اتخاذ کنم و نیز در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم همواره قدم میزدم زیرا علاوه بر آنکه میکوشیدم کلیه افکار خویش را بروفق قواعد آن روش اداره کنم گاه گاه ساعاتی چند ذخیره و بالاخصاص مصروف مینمودم بعمل کردن در آن روش در مشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که میتوانستم يك اندازه نظیر مشکلات ریاضی قرار دهم باین وسیله که آنها را از همه اصول علوم دیگر که بدرستی استوار نمی یافتیم (۱) جدا سازم چنانکه بیان آنرا در این کتاب در موارد چند (۲) ملاحظه خواهند نمود .

پس باین روش ظاهراً مانند کسانی روزگار میگذراندم که جز آرام و بی آزار زندگی کردن کاری نداشته در بی جدا ساختن ندانید از قبايح میباشند برای برخورداری از اوقات فراغت و پرهیز از دلنشنگی هر گونه تفریح نجیب را بکار میدارند ولیکن در همان حال از دنبال کردن مقصود باز نمی ایستاد و شاید که در کسب معرفت حقیقت از این راه بیشتر استفاده میکردم تا اینکه تنها بخواندن کتب و معاشرت فضلا اكتفا کنم (۳) .

اما این نه سال گذشت و هنوز درباره مشکلاتی که بر حسب عادت میان فضلا بحث میشود اتخاذ رایی نکرده و بجستن مبانی حکمتی که از فلسفه متداولی (۴) یقینی نزدیکتر باشد وارد نشده بودم و چون مبدبدم بسیاری از مردمان بلند قدر سابقاً ساینکار دست برده و کامیاب نگردیده اند (۵) آنرا چنان دشوار می انگاشتم که شاید جرأت با اقدام

(۱) مقصود اصول طبیعیات ارسطو است.

(۲) مقصود کتاب مناظر و کائنات جو و هندسه است که این گفتار مقدمه آن بود و در واقع مصنف

انقلابی را که در علم و حکمت آورده در کتاب و این مقدمه بنیاد نهاده است .

(۳) از کلیه احوال دکار بر می آید که بمعاشرت مردم و مخصوصاً خواندن کتب رغبت نداشته است .

(۴) مقصود حکمت اسکولاستیک است که آن زمان رایج و اساس معارف اروپا بود

(۵) مقصود فرنسیس بیکن و بعضی از دانشمندان مائۀ شانزدهم میباشد (بصنحه ۷۹ و ۸۰

رجوع کنید) .

نمیکردم ولیکن دیدم بر سر زبانها افتاده که من بمقصود راه یافته‌ام و نمیدانم منشاء این آوازه چه بود اما اگر سخنان خودم در این باب تأثیری داشته و مایه این فرض شده باشد از آن نیست که داعیه علم داشتم بلکه جزاین نبوده است که در آنچه نادان بودم بیش از کسانی که تحصیل اجمالی کرده‌اند صادقانه بنادانی خویش اقرار میکردم و دلایل خود را بر مشکوک دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین میداند اظهار مینمودم اما چون آن اندازه بزرگ منش بودم که نمیخواستم جز آنچه هستم در باره من گمان برند بر آن شدم که بهر وسیله بکوشم تا آوازه و نامی را که دریافته‌ام سزاوار شوم. پس این آرزو درست هشت سال پیش مرا از همه‌ماکنی که در آنجا دوست و آشنا داشتم دور ساخت و اینجا منزوی گردانید در کشوری (۱) که طول مدت جنگ (۲) سامانی در آن فراهم کرده که گویا تنها مرادش از لشگرداری آنست که مردمان در کمال آسودگی از ثمرات امنیت بهره‌مند باشند (۳) و در میان گروهی انبوه که اهل سعی و عمل‌اند و توجه ایشان بکارهای خویش از کنجکاوی بامور دیگران بیش است و من در اینجا از هیچیک از لوازم آسایش که در شهرهای پررفت و آمد فراهم است کمی ندارم هر چند مانند اینکه در بیابان دورست افتاده باشم توانسته‌ام بتنهایی و گوشه نشینی بسر برم.

بخش چهارم

نمیدانم نخستین مطالعاتی را که آنجا کردم باید برای شما نقل کنم یا نه زیرا که آن فکرها چنان فلسفی و از اندیشه‌های متعارفی دور است که شاید برای همه کس خوش-آبند نباشد ولیکن برای اینکه همه بتوانند نظر کنند در اینکه مبانی که من اختیار کرده‌ام اسنوار هست یا نیست یک اندازه خود را ناچار میدانم که سخنی از آن بمیان آورم (۴).

از دیر زمانی برخوردار بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم میشود آدمی از عقاید پیروی کند که غیر یقینی بودن آنرا میداند ولیکن مصلحت در این می بیند که آنرا یقین فرض کند چنانکه بیش از این بیان کردیم اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غطانگارم تا بینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی میماند که بدرستی غیر مشکوک باشد پس چسبون گاهی از اوقات حس مسا خطا میکند و مسا را بسا شباه

(۱) مملکت هلاند (۲) جنگ هلاندها با اسپانیا برای تحصیل آزادی و استقلال (۳) نظر باینکه لشگرداری ممالك دیگر برای جنگ و جدال بود نه برای حفظ انتظام و امنیت.
(۴) گذشته از غرض مطالب عبارت هم ابجاز مغل دارد و باید بتوضیحاتی که در فلسفه دکارت داده‌ایم مراجعه نمود به صفحه ۱۰۷ رجوع فرمایید.

میاندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور مادر میآورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخط میروند و استدلال غلط میکنند و برای منم مانند مردم دیگر خطا جایز است پس همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم جملط انگاشتم و چون همه عوالمی که بیداری برای مادست میدهد در خواب هم پیش میآید در صورتیکه هیچیک از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنابر این گذاشتم که فرض کنم هرچه هروقت بنهن من آمده مسانند توهسانی که در خواب برای مردم دست میدهد بی حقیقت است ولیکن هماندم برخوردارم باینکه در همین هنگام که من بنارا بر موهوم بودن همه چیز گذاراشته ام شخص خودم که این فکر را میکنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «میاندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار و با برجا که جمیع فرضهای غریب و عجیب شکاکان هم نمیتواند آنرا متزلزل کند پس معتقد شدم که بی تأمل میتوانم آنرا در فلسفه ای که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم.

آنگاه بادقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم میتوانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست اما نمیتوانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم بیداهت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم در صورتیکه اگر فکر از من برداشته شود هر چند کلیه امور دیگر که بتصور آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود نخواهم داشت (۲) از اینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمکان و قائم بچیزی مادی نیست و بنابراین آن من یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم کاملاً از تنم متمایز است بلکه شناختن او از تن آسانتر است و اگر هم تن نبود روح تماماً همان بود که هست.

سپس تأمل کردم که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه نادرست و یقینی باشد زیرا چون يك قضیه یقینی بافته ام باید بدانم یقین چیست پس برخوردارم باینکه در این قضیه «فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست مگر ایسن

(۱) یا «فکر دارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت واقع شده در فرانسه چنین است *je pense done je suis* و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است *Cogito ergo sum* و در نزد حکمای قرننگ اشاره بقضیه *Cogito* بسیار میشود و مقصود همان جمله است و در این عبارت مفهوم فکر و اندیشه متضمن معنی حس و شعور و علم و ادراک و اراده نیز هست (۲) یعنی مادام که فکر دارم فرضا که دنیا ممدوم شود و من موجودم اما اگر فکر از من زایل گردد فرضا دنیا موجود باشد من نیستم پس وجود من امری است باطنی که متوقف بر وجود عالم ظاهر نیست.

که روشن می بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست از اینرو معتقد شدم که قاعده کلی میتوانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا درمی یابم حقیقت دارد ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه بدورستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته میشود کدام است. آنگاه فکر کردم که من در حال شك میباشم و بنابر این وجود من کامل نیست زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شك داشتن. پس بر آن شدم که معلوم کنم اندیشه وجود کامل تر از خود را از کجا آورده ام پس آشکارا معلوم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل تر از من است بمن رسیده است. در خصوص منشاء فکر خودم بر بسیاری از چیزها سوای خویش مانند آسمان و زمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر نگرانی نداشتم زیرا چون در آنها چیزی نمی یافتم که آنها را بمن برتر از خودم بنماید میتوانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند بسته بذات من میباشند از جهت کمالی که در آن هست و اگر حقیقت ندارند منشاء تصور من از آنها عدم یعنی جنبه نقص وجود من است (۱). اما در باب منشاء تصور وجود کاملتر از خودم چنان نبود چه روشن است که آنرا ناشی از عدم نمیتوان دانست و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص ترو تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گران است که بخواهد قبول کند که از هیچ چیزی بیرون آید پس میتوانستم آنرا از خود ناشی بدانم بنابر این چاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کامل تر از من آنرا در ذهن من نهاده و آن ذات همه کمالاتی را که بتصور من میآید دارا میباشد یعنی عبارت دیگر اگر بخواهم يك کلمه ادا کنم آن خداست (۲). بر این یسان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود منحصر بفرد بیستم (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار برم) و ناچار وجود دیگری که کامل تر از من که من بسته باو باشم و آنچه را که دارم از او کسب کرده باشم باید بوده باشد چه اگر من تنها و مستقل از هر وجود میبودم و بهره اندکی که از وجود کامل دارم از خودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری را هم که میدانستم فاقد آنها هستم میبایست از خود بتوانم دارا شوم و بنابرین وجودی باشم بیکران جاوید بی تغییر همه دان همه توان مختصر دارای همه کمالاتی که میتوانستم در وجود خداوند قائل شوم زیرا بنابر

(۱) این مدعا ناشی از این عقیده است که حقیقت عین وجود است همچنانکه خلاف حقیقت همان عدم است و معنی عبارت اینکه چیزها آنکه در رتبه مادون من هستند منشاء علم من بآنها خود من هستم اگر حقیقت یعنی وجودند جنبه کمال من منشاء آنست و اگر حقیقت ندارند یعنی معدوم اند تصور من از آنها ناشی از جنبه نقص من است.

(۲) عبارت دیگر استدلال دکارت بر اثبات وجود خداوند اینست که فکر وجود کامل در ذهن من است و چون من ناقصم ممکن نیست خودم منشاء آن فکر باشم پس ناچار وجود کاملی هست که منشاء آن فکر است و وجود کامل خداست.

استدلالی که کردم برای آنکه بمعرفت ذات باری باندازه‌ای که برای ذات من میسر است برسم همین پس بود که هرچه را که تصویری از آن در ذهن من است بنظر آورم که آیا دارا بودن آن کمال است یا نقص و یقین میدانستم که هر کدام از آنها که دلیل بر نقص است در وجود باری نیست و آن دیگرها هست چنانکه میدیدم که شك وتلون و غم وامثال آن نمیتواند در او باشد زیرا که من خود آرزو دارم از این احوال فارغ باشم. از این گذشته از بسیاری از چیزهای محسوس و جسمانی تصوراتی داشتم و هرچند فرض میکردم خواب می‌بینم و آنچه رؤیت میکنم یا بتخیال میرسد بی حقیقت است نمیتوانستم منکر شوم که تصورات آنها راستی در ذهن من موجود است. اما پیش از این روشن دیده بودم که ذات مدرك غیر از ذات جسمانی است و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت و تبعیت مسلماً نقص است پس حکم کردم که مرکب بودن از آن دو ذوات (۱) برای خدا کمال نتواند بود و بنا برین ذات باری مرکب نیست اما اگر در عالم اجسامی یا عقلی یا ذوات دیگری هست که کامل نباشد وجود آنها البته تابع وقائم بقدرت اوست و بی او یکدم نمیتواند باقی بمانند (۲).

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجو کنم پس موضوع نظر ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آنها مانند جسمی پیوسته تصویر میکردم یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول و عرض و عمق یا ارتفاع قابل تقسیم باجزاء چند که پذیرنده اشکال و مقادیرهای مختلف و همه نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خود را تصویر میکنند و بعضی از براهین ساده آنها را در مد نظر آوردم و باتوجه باینکه قطع و یقینی که همه کس درباره آنها قائل است فقط مبنی بر اینست که بر طبق قاعده‌ای که پیش ازین مذکور داشته‌ام تصورات آنها بدیهی است بر خوردم باینکه در آن براهین نیز هیچ چیز نیست که مراب وجود موضوع (۳) آنها مطمئن سازد چه مثلاً تصدیق داشتم باینکه چون فرض مثلث کنیم لازم می‌آید که مجموع سه زاویه‌اش دو قائمه باشد اما چیزی نمی‌یافتم که مرا مطمئن کند در عالم مثلی وجود دارد ولیکن چون بر میگشتم بتصوری که از يك وجود کامل دارم میدیدم همان اندازه متضمن هستی است که در تصور مثلث دو قائمه بودن سه زاویه ضرورت دارد یا در تصور کره لازم می‌آید که همه نقاط آن از مرکزش بیک فاصله باشد بلکه از آنها هم بدیهی‌تر و بنا برین هستی خداوند که همان وجود کامل است لا اقل باندازه براهین هندسی متیقن می‌باشد (۴).

(۱) یعنی ذات مدرك و ذات جسمانی (۲) اشاره بخلق مدام که در جای خود توضیح داده‌ایم (بصفحه ۱۱۳ رجوع فرمائید) (۳) یعنی ابعاد و اشکال.

(۴) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی *Preuve ontologique* گفته‌اند ولیکن در حقیقت برهان نیست و حاصل کلام دکارت این میشود که تصور وجود خداوند از ضروریات عقلی و بدیهیات است.

اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود و حتی نفس خویش را دشوار میبایند بسبب آنست که هیچگاه ذهن خود را از امور محسوس برنرمیبرند و باندازه‌ای خو کرده‌اند باینکه همه چیز را بوسیله قوه خیال که طریق مختص بتصور اشیاء جسمانی است بذهن بیاورند که هرچه را بوجه ایشان ننگند قابل ادراک نمیدانند و درستی این قول از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس باین اصل قائلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمیشود مگر اینکه بدو بحس درآمده باشد و حال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت بحس درنیامده و هر کس بخواهد برای درک آنها بقوه وهم و متخیله متوسل شود مانند کسی است که شنیدن آوازا یا بوییدن بوها را بخواهد بوسیله چشم انجام دهد باین تفاوت که اطمینان بقوه بصره کمتر از شامه یا سامعه نیست ولیکن قوه خیال و حس هرگز ما را بچیزی مطمئن نمیسازد مگر اینکه فهم مامیانچی شود (۱).

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلایلی که من آورده‌ام بهستی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها که شاید بیشتر بآن اطمینان دارند کمتر یقینی است زیرا هر چند اخلاقاً (۲) این چیزها را میتوان یقین موجود دانست و شك در وجود آنها سفاقت بنظر میآید ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی و ستارگانی می‌بیند بحقیقت ولی در حال رؤیا در وجود آنها شك نمیکند بر همین قیاس بآنچه در بیداری حس میکنند نیز نمیتواند مطمئن باشد زیرا از کجا میتوان دانست که ادراکات هنگام خواب بحقیقت تراز محسوسات بیداری است در صورتیکه در عالم رؤیا هم قوت وحدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك را مرتفع کنند مگر اینکه از پیش وجود باری را مسلم بدانند چه نخست همین فقره که من آنرا قاعده قرار دادم که هر آنچه ما روشن و آشکارا درک میکنیم حقیقت دارد بقین نیست مگر بسبب آنکه خداوند موجود و وجودی کامل است و از ما آنچه هستی است ناشی از اوست (۳) و

(۱) یعنی حواس ظاهر همه در عرض یکدیگرند در حالی که عقل فوق حواس است پس توقع ادراک معقولات از حواس ظاهر بیجا تر است تا توقع ادراک بواچشم.

(۲) ادراکات دو قسم یقین قائل است یقین اخلاقی برای آنکه شخص اعمال خود را بر آن مبتنی کند و یقین فلسفی که بنیان عقاید باید باشد و آن وقتی است که امری در نزد عقل ضروری شود. (۳) بردکارت اعتراض کرده اند که اول اثبات وجود باری را بیداهت کرد و اینک حقیقت

امور بدیهی را منتهی بوجود باری میکند یعنی وجود خداوند را ضامن صحت امور بدیهی قرار میدهد پس دور قائل شده است و درین باب بحث بسیار کرده اند من جمله گفته اند و قتی که عقل را بیداهت درک میکند صحتش ضمانت خداوند را لازم ندارند چنانچه در موقع ادراک وجود نفس و باری تعالی حاجت نبود ولیکن هنگامیکه عقل استناد بادرک قبلی میکند نه حضوری در آن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری میباشد.

از اینجا معلوم میشود که تصورات ما چون امور واقعی هستند و آن اندازه که روشن و آشکارند ناشی از خداوند میباشد از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود و بنا برین در تصورات ما خطا نمی افتد مگر در آنها که مبهم و تیره اند بسبب آنکه مناسبتی با عدم دارند یعنی تیرگی و ابهام آنها در نزد ما از آنجهت است که ما وجودهای کامل نیستیم و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا بخداوند بهمان اندازه ابا دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد اما اگر نپندارستیم که در وجود ماهر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی از وجودی کامل و بی پایان است تصورات ماهر چند روشن و آشکارا میبود بهیچ دلیل نمیتوانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشد (۱).

اما پس از آنکه شناخت خدا و نفس آن قاعده را بر ما مسلم ساخت بآسانی دانسته میشود که عوالمی که در خواب ببخیمه ما میگردد بهیچوجه ما را نسبت بحقیقت افکاری که در بیداری داریم نباید بشک بیندازد زیرا اگر در خواب هم تصورات واضحی برای ما دست دهد مثلا مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از اینکه راست باشد و خطاهای بسیار در عالم رؤیا یعنی اینکه بسا چیزها همانگونه که بحواس ظاهری در بیداری در میانند در خواب جلوه مینمایند آن نیز نباید ما را درباره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه در بیداری هم ممکن است در آن امور بخطا رویم چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض یرقان باشد همه چیز را زرد می بیند و یا اینکه ستارگان و دیگر چیزهای دور سیار خردتر از آن مینماید که هستند زیرا که در هر حال چه در خواب باشیم و چه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر بیداهت امور در نزد عقل وتوجه فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبر میدانم نه در نزد خیال یا حس چه هر چند خورشید را بنهایت روشن میبینیم نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که میبینیم و همچنین میتوانیم واضح و روشن سرشیری بر تن بزی تصویر کنیم و از آن لازم نیاید که چنین موهومی موجود باشند زیرا عقل حکم نمیکند که آنچه این قسم میبینیم یا تخیل میکنیم واقع است اما حکم میکند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید يك منشاء حقیقی داشته باشد (۲) و گرنه ممکن نبود خداوند که مطلقا کامل و حق است آن تصورات با معانی را در مانده باشد

(۱) این استدلال مبنی بر اینست که کمال و حقیقت معادل با وجودند و خطا و نقص مساوی عدم میباشد.

(۲) چنانکه در جای دیگر گفته ایم دکالت تصورات را خطا نمیداند و وقوع خطا را در تصدیقات یعنی در مقام نفی و اثبات ممکن میشمارد و معتقد است که حواس ظاهر حقایق اشیاء را بما نمی نماید فقط نفع و ضرر آنها را برای وجود ما معلوم میکنند و این خود حقیقتی است اما اگر ما بوسیله حواس حکم بحقایق اشیاء بکنیم بخطا میرویم.

و همچنانکه استدلال‌های ماهر گز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست هر چند توهمات و تخیلات ما در عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم میکند که چون همه افکار ما نمیتواند حقیقت باشد بسبب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه از حقیقت که در آنهاست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که در خواب روی میدهد.

بخش پنجم

کمال خرسندی را می‌داشتیم که دنباله سخن بگیریم و سلسله حقایق دیگر را که از آن حقایق اولیه استخراج کرده‌ام باز نمایم اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است با آنها نمیخواهم نزاع داشته باشم بهتر میدانم خودداری نمایم و فقط بطور کلی اشاره کنم که آن مسائل کدام است تا دانشمندان حکم کنند که عامه را از اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی و فایده‌ای هست یا نیست.

در تصمیم خود باقی بوده‌ام بر اینکه هیچ اصلی را نپذیریم جز آنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم و هیچ امری را حقیقت نپندارم مگر آنکه از پراهن ارباب هندسه روشن‌تر و متیقن‌تر بیابم با اینهمه بجزئی می‌گویم که نه تنها در اندک زمانی در کلیه مشکلات مهم که در فلسفه بر حسب عادت محل بحث است کامیابی حاصل نمودم بلکه بر خودم بعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقرر داشته و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است که پس از آن که بقدری کفایت اندیشه کردیم نمیتوانیم شك نهائیم که آنچه در عالم هست یا روی میدهد قوانین مزبور کاملاً در آن مرعی می‌باشد. سپس چون دنباله آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایقی چند مکشوف ساختم که از هر چه پیش از آن دریافته یا امیدوار بدریافت آن بودم سودمندتر و مهم‌تر بود.

ولیکن چون اصول آن کشفیات را در تصنیفی (۱) بیان کرده‌ایم که بعضی از ملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمیدانم بهترین وسیله شناساندن آنها این است که محتویات آن کتاب را باختصار ذکر کنم. قصدم این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان میکردم در خصوص حقیقت اشیاء جسمانی میدانم در آن درج نمایم اما همچنانکه نقاشان چون نمیتوانند همه سطوح جسم جامدی را بر یک صفحه بنمایند یکی از سطوح مهم

(۱) مقصود کتاب موسوم به «احوال عالم» است *Traité du Monde* که چون مشتمل و مبتنی بر ادای بحرکت زمین بود همینکه کالیله بابن جرم محکوم شد دکلر از طبع و نشر آن تصنیف منصرف گردید و از بیاناتی که اینجا میکند می‌خواهد زمینه تهیه نماید شاید بتواند آن کتاب را بیدغدغه و غوغا منتشر سازد.

گفتار

آنرا اختیار کرده روشنائی میدهند و دیگرها را در سایه میاندازند و نمی نمایند مگر باندازه ای که بواسطه نظر کردن بآن سطح دیدن آنها ممکنست منہم از ترس اینکه نتوانم آنچه را در ضمیر دارم ینگارم بنادا براین گذاشتم که آنچه در خصوص نور درك کرده ام بتفصیل بیان کنم آنگاه بمناسبت نور چیزی از خورشید و ستارگان ثابت بگویم بسبب اینکه نور تقریباً تنها از آن اجسام میتابد و از افلاك سخن برانم چه آنها نور را انتقال میدهند و از سیارات و ستاره های دنباله دار و زمین گفتگو بمان آورم از آن جهت که نور را منعکس میکنند و بالاخص ازهمه اجسامی که در روی زمین موجود است سخن گویم از آن رو که یارانگین یا حاکی ماورا یا نورانی میباشند و عاقبت از آدمی بحث کنم بلاحظه اینکه ناظر نور است حتی برای اینکه مطلب پرزننده نباشد و آنچه را در نظر داشتم بهتر بآزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت بقایندی که فضلا پذیرفته اند رد یا قبول اظهار کنم بنا گذاشتم که این عالم راها نمایم تا میدان مباحثه ایشان باشد و عالم دیگری فرض کنم که خداوند درجائی دیگر درفضای موهوم مقداری از ماده بفرزاید و اجزاء عدیده آنرا بی ترتیب و بانواع مختلف بحرکت درآورده و اختلاطی و هبائی (۱) فراهم کند همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل کنند (۲) و سپس کاری نکنند جز رسانیدن همان مددی که برحسب عادت بعالم خلقت مرساند و آنرا رها کنند تا بروفق قوانینی که برقرار فرموده جریان یابد و باین فرض بینم چه پیش میآید (۳) پس بدو احوال آن ماده را بیان کرده و آن راچنان باز نمودم که بگمانم چیزی روشن تر و مفهوم تر از آن در دنیا نیست مگر آنچه دربارہ خداوند و نفس پیش از این گفته ام چه مخصوصاً فرض کردم که در آن ماده هیچیک از صور یا صفائی (۴) که در نزد اهل مدرسه محل مشاجره است وجود ندارد و هیچ چیزی که معرفتش برای اذهان ما باندازه ای فطری نباشد که در آن بساب

(۱) Dhaos

(۲) اشاره است بشوئیک اوضاعیکه هیسودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت و لوکرسیوس

شاعر رومی در کتاب طبیعت فرض کرده اند .

(۳) چون منظور حرکات این بوده که کلیه خلقت و امور عالم را بوجه علمی بیان کرده

تابع قوانین علم دکارت قرار دهد و این مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیک و تفییراتی بوده که اولیای دین کاتولیک از مدلول تورات میکردند لهذا عقاید خود را در طبیعیات باین عنوان پیش آورده که عالم موجود را موضوع بحث قرار نداده و عالم موهومی فرض کرده و اصول متخذ خود را بآن عالم تطبیق نموده و خواسته است بطور غیر مستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است و جریان امور طبق قوانین مزبور ضروری است

(۴) باصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه و خواص و طایع اجسام و مقصود از این فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیک را انکار نکنند بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر میتوان توجیه نمود تعلیمات اسکولاستیک ضمناً و بالتبع ابطال شود .

تجاهل هم نتوانیم بکنیم. آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است و دلایل خود را بر هیچ اصلی متکی نساختم مگر بر کمالات بی‌بایان الهی و آنچه از قوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود در اثبات آن اهتمام کردم و باز نمودم اگر خداوند عوالم بسیار نیز خلق میفرمود در هیچکدام از آنها آن قوانین غیر مرعی نمی ماند. سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده بمقتضای قوانین مزبور البته باید بترینی قرار گیرد که تشابه با افلاک ما باشد و قسمتی از آن باید يك کره زمین تشکیل دهد و قسمت دیگر سیارات و ستاره های دنباله دار را بسازد و مقداری از آنها يك خورشید و ستارگان ثابت ایجاد کند و در این مقام درباره نور بسط سخن دادم و بفصیل بیان کردم که نوری که در خورشید و ستارگان باید باشد چیست و چگونه از آنجا در يك دم فضای پهناور آسمان را میپیماید (۱) و از سیارات و ستاره های دنباله دار بسوی زمین منعکس میگردد و نیز مطالبی چند راجع بساده افلاک و ستاره ها و وضع و حرکات و تمام صفات متنوعه آنها افزودم چنانکه بعقیده خود بدرستی باز نمودم که در این عالم واقعی هیچ چیز دیده نمیشد که در آن عالم فرضی که وصف میکردم مانند آن نباشد یا نتواند باشد. آنگاه از آنجا سخن را بالاخصتصا بسوی زمین کشیدم و باز نمودم که هر چند فرض من بصراحت این بود که خداوند در ماده ای که زمین را از آن ترکیب کرده ثقل قرار نداده است معذلك تمام اجزای آن درست بسوی مرکز متوجه میشوند (۲) و چون در سطح زمین آب و هوا موجود باشد اوضاع افلاک و ستارگان مخصوصاً ماه میبایست سبب ظهور جزر و مدی شود که اذهر حیث مانند جزر و مد دریا های ما باشد و بعلاوه هم آب و هوا باید جریانی از مشرق بسوی مغرب داشته باشند چنانکه در اقطار میان مدارس (۳) مشاهده میشود و نیز در روی زمین باید کوه و دریا و چشمه و رودخانه بطبیعت حادث گردد و در کانها معدنیات موجود شود و در بیابانها گیاه بروید و بطور کلی همه موادی که ممتاز یا مرکب مینامند تکوین گردد و منجمله چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمیدانم که نور از آن بشاید پس سعی شدم که آنچه راجع بساهیت آتش است بدرستی معلوم کنم که چگونه ظاهر میشود و دوام مییابد و چرا گاهی حرارت بی‌نور و زمانی نور بی حرارت دارد و چگونه در اجسام رنگ های گوناگون عارض میسازد و حالات مختلف دیگر و بعضی را ذوب و برخی را سخت میکند و تقریباً همه رامیسوزاند و بتبدیل بدود و خاکستر میکند و بقوت عمل خود از خاکستر آبگینه میسازد و چون تبدیل خاکستر بشیشه بنظر من یکی از معجب ترین اموری

(۱) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور را آنی میدانست

(۲) حکمای اسکولاستیک میل اجسام را بر مرکز نتیجه ثقل و ثقل را نتیجه طبیعت جسم میدانستند.

(۳) مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدی

است که در طبیعت واقع میشود مخصوصاً از بیان آن مسرت نام داشتم .
ولیکن از این بیانات نمیخواستم نتیجه بگیرم که این عالم چنانکه من وصف میکنم خلق شده است (۱) چه بیشتر محتمل است که خداوند آنرا هم از آغاز انسان که میبایست باشد آفریده است اما یقین است و الهیون مسلم دارند که فعلی که خداوند اکنون آن فعل عالم را نگاه میدارد درست همان فعلی است که بآن عالم را آفریده است چنانکه اگر هم در ابتدای امر جز صورتی مشوش بعالم نمداد میتوان معتقد شد همینقدر که قوانین طبیعت را مقرر میفرمود و باو مدد میرسانید تا برسم خود عمل نماید بهمین وسیله اشیاء مادی صرف برور زمان بحالتی که اکنون آنها را میبینیم در میآمدند و بافرض اینکه آن اشیاء باین طریق تدریجاً ظهور یافته اند درك حقیقت آنها آسانتر است تا اینکه خلقت آنها را دفعی از ابتداء ساخته و پرداخته تصور نمایم و در هر حال بمعجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمیآید .

از بیان اجسام بی جان و گیاهها بجانوران و مخصوصاً بانسان پرداختم اما چون معرفت کافی باحوال آنها نداشتیم که بشیوه مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول از علت در آورم و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد و چسان باید تولید کند اکتفا کردم باین فرض که خداوند بدن انسان را چه از جهت صورت بیرونی جوارح و چه از حیث ترکیب درونی اعضاء کاملاً همین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدو نفس ناطقه یا چیزی که کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد در آن قرار نداده و فقط در قلب او قسمتی از آن حرارت های بی روشنی که پیش از این بیان نموده بودم برانگیخته است و آن حرارت را از همان جنس فرض کردم که علف راهنگامی که برای خشکانیدن جمع میکنند گرم مینماید یا شراب تازه را روی ثقل انگور بجوش میآورد زیرا چون سنجیدیم که در نتیجه این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند آنرا درست مطابق یافتیم یا جمیع آنچه در تن میتواند بدون فکر (۲) و مدخلیت نفس یعنی آن قسمت ممتاز از تن که پیش گفتیم طبع او تنها فکر کردن است واقع شود و اعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی عقل در آن با ما شریک اند و هیچیک از اعمال مرتبط بفکر را که از آن جهت که ما انسان هستیم مختص بماست در آن نیافتیم آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند و بترتیبی که در آن رساله بیان کرده ام بدن ملحق سازد

(۱) یعنی تام و تمام نه آنطور که مصنف فرض کرده که خالق ابتدا عناصر و قوانین طبیعت را ایجاد فرموده سپس عالم برحسب قوانین طبیعت و برور زمان صورت حالیه را یافته است .
(۲) مراد از انکرا عمن از شعور عقل و اراده است

همانند این اعمال اختصاصی انسان را هم در آنجا یافتیم (۱). اما برای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه در آن رساله باز نموده‌ام بیان حرکت قلب و شریان را که نخستین حرکتی است که در جانوران مشاهده میشود و از همه شایع تر است در اینجا نقل میکنم (۲) سپس بآسانی از آن میتوان حرکات دیگر را قیاس نمود و برای آسانی درک مطلبی که در پیش است کسانی که از علم تشریح بهره ندارند بهتر آنست که زحمت کشیده پیش از خواندن این مبحث قلب یکی از حیوانات بزرگ را که دارای ریتین میباشد و از هر جهت شبیه بقلب انسان است شکافته ملاحظه نمایند. حرکتی که در ریتین (۳) آنرا ببینند نخست آنکه بجانب راست است و دولوله وسیع بآن مربوط میباشد یکی ورید اجوف که مجسم عمده خون و مانند تنه درختی است که سایر اورده شاخه‌های آن محسوب میشوند دیگری ورید شریانی (۴) که بغلط نامیده شده زیرا در واقع شریان است و مبدأ آن قلب میباشد و پس از خروج از قلب چندین شعبه شده در ریتین منتشر میگردد.

دوم بطن سمت چپ که آنهم مربوط بدولوله است بزرگی لوله‌های سابق الذکر بلکه بزرگتر که یکی موسوم است بشریان وریدی (۵) و این اسم نیز غلط است بواسطه اینکه آن ورید حقیقی است و از ریه می‌آید و آنجا منشعب بچند شعبه است که با شعب ورید شریانی و شعب مجرای موسوم بقصبه‌الریه که هوای تنفس از آن داخل میشود در هم پیچیده شده است و دیگری شریان کبیر است (۶) که از قلب بیرون می‌آید و شعب آن بتمام بدن میرود و نیز باید توجه بفرومایند بیازده برده بوسی (۷) کوچکی که چهار منفذ واقع در آن دو حجره را مانند دریچه میبندند و باز میکنند سه پرده در مدخل ورید اجوف است و چنان فرار گرفته که جریان خون را از ورید اجوف بدرون بطن راست قلب نمیتواند مانع شود ولیکن خروج آنرا منع میکند سه پرده دیگر در مدخل ورید شریانی

(۱) اشاره باینست که انسان فقط دارای يك نفس ناطقه است که غیر مادی و مجرد و ملکوتیست یا حس و شعور و عقل و اراده منتسب باوست و یک بدن که مادی است و از هر جهت تابع قوانین ماده است و احوال او حتی از جهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی و ریاضی میباشد بعبارت دیگر بدن انسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است و بهمین جهت حیوانات را که دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمیداند و مانند آلات و ادوات می‌باشد چرا که بحد توضیح خواهد کرد.

(۲) در این بیانات اشتباهاتی هست که بعدها علمای علم تشریح رفع کرده‌اند.

(۳) اذنین قلب را اتساع منتهای ریه و ورید اجوف و ورید ریوی فرض کرده است چنانکه ذیلا

توضیح میکند.

(۴) امروز شریان ورید ریوی میگویند (۵) باصطلاح امروز ورید ریوی.

(۶) شریان اورطی (۷) دسامهای قلب

و برعکس چنان واقع شده که خونی که در آن بطن است بریه می‌رود اما خونی که در ریه است بقلب نمی‌تواند برگردد بهمین قسم دو پرده درمداخل شریان وریدی میباشد که خون را از ریه ببطن چپ قلب راه می‌دهد اما مانع بازگشت آنست و سه پرده آخری در ابتدای شریان کبیر است و خروج خون را از قلب مانع نیست اما نمی‌گذارد بقلب برگردد علت و اختلاف عدد پرده‌ها جزاین نیست که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعش بیضی شکل افتاده باد و پرده بسهولت بسته میشود ولیکن آن دیگرها چون مدورند سه پرده حاجت دارند و نیز باید توجه کرد که شریان کبیر و ورید شریانی جنساً سخت‌تر و محکم‌تر از شریان وریدی ورید اجوف میباشد و این دو وعاء اخیر پیش از آنکه وارد قلب شوند اتساع یافته و حالت دو کیسه پیدا میکنند و آنها را اذن قلب خوانند و از عضله شبیه بعضله قلب ساخته شده‌اند و نیز باید متوجه بود که در قلب از هر موضوع دیگر بدن حرارت بیش است و این حرارت میتواند سبب شود که هرگاه قطره‌ای از خون داخل حجرین گردد فوراً مانند هر مایع دیگر که آنرا قطره وارد ظرف پر حرارتی کنند بزرگ شده انبساط یابد.

پس از توجه بمسائل مزبور برای بیان حرکت قلب حاجت بذکر چیزی ندارم جزاینکه هرگاه حجرین قلب پر از خون نباشد ناچار از ورید اجوف در بطن راست و از شریان وریدی در بطن چپ وارد میشود زیرا که آن دو وعاء همیشه از خون پر است و منافذ آنها که روبروی قلب دارند در آن حال بسته نمیتوانند شد اما همینکه در هر يك از حجرین يك قطره خون داخل میگردد چون منافذی که از آن وارد میشود وسیع میباشد و اوعیه که از آن جریان می‌یابد پراز خون است آن قطره‌ها هم درشت خواهند بود و بسبب حرارتی که در قلب هست متخلخل و منبسط میشوند و باین جهت تمام قلب نفخ میکند و پنج پرده واقع درمداخل دو وعائی که خون از آنها وارد شده بسته میشود و نمی‌گذارد زباده بر آن خون بسمت قلب بآین برود و چون آن دو قطره خون که وارد شده همواره منسجم میشوند عاقبت شش پرده دیگری را که درمداخل دو وعاء دیگر واقعند پس زده در ریچه‌ها را باز میکنند و بیرون می‌روند باین طریق همه شعب ورید شریانی و شریان کبیر را در يك آن بسا قلب متنفخ و منبسط می‌سازند اما پس از آن چون خون سرد میشود فوراً قلب و شرائین دوباره منقبض میشوند و در ریچه‌های شش گانه آنها بسته شده و در ریچه‌های پنجگانه ورید اجوف و شریان وریدی باز مینشود و دو قطره خون دیگر وارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب و شرائین را منبسط مینمایند و چون خونی که باین ترتیب داخل قلب میشود و از آن دو کیسه که اذین مینامند عبور میکند باین سبب حرکت آنها عکس حرکت قلب است و هنگامیکه او منبسط میگردد آنها منقبض میشوند از این گذشته محض اینکه اگر کسی فوت براهین ریاضی رانداند و معتاد نباشد که دلایل متیقن را از

محتمل تمیز دهد بی مطالعه انکار این مطالب نکند خبر میدهم که این حرکات قلب که بیان کردم از وضع اعضائی که با چشم میتوان در قلب دید و حرارتی که بادت میتوان حس کرد و ماهیت خون که بتجربه میتوان شناخت بالضرورة نتیجه میشود چنانکه حرکت ساعت از قوت و وضع و شکل لنگرها و چرخهای آن بالضرورة حادث میگردد اما اگر پیرسند چگونه است که خون وریدها با وجود جریان دائمی و ورود بقلب تمام نمیشود و شرائین مثلی نمیکردد در صورتیکه کلیه خونی که بقلب میرسد بآنها میرود باین سؤال جواب دیگری حاجت ندارم بدهم جز آنچه یکنفر طبیب انگلیسی (۱) سابقاً گفته و در حل این مسئله فضل تقدم دارد و نخستین کسی است که تعلیم نموده است که در انتهای شراعی مجاری باریک بسیار هست و بواسطه آنها خونی که از قلب بشراعی میرود وارد شعب کوچک آورده شده از آنجا دوباره بقلب بر میگردد و باین واسطه جریان خون يك دوران دائمی میشود.

طبیب مزبور این مطلب را بخوبی ثابت میکند بواسطه تجزیه کثیر الوقوع جراحان که چون بازوی انسانرا در بالای نقطه ای که رگ میزنند اندکی محکم مینندند خون فراوان تریرون میآید و اگر در زیر نقطه رگ زدن یعنی میان آن دو نقطه و پنجه بازو را بینند یا اگر در بالای آن نقطه بند راسخت محکم نمایند برعکس واقع میشود و دلیل آن اینست که چون بند اندکی محکم بسته باشد خونی که در بازو موجود است از آورده بقلب نمیتواند برود ولیکن مانع نیست از اینکه از شراعی باورده بیسبب اینکه شراعی زیر آورده واقع میباشد و چون جدار آنها سخت تر است کمتر فشرده میشوند و همچنین خونی از قلب میآید بیشتر بقوت از شراعی بسوی پنجه مایل میشود تاخونی که از آورده بقلب بر میگردد و چون خون بواسطه منفذی که در یکی از آورده احداث شده بیرون میرود ناچار باید در زیر بند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند از آن راه از شراعی عبور کند و نیز طبیب مزبور آنچه را در باب جریان خون گفته بخوبی ثابت میکند بوجود پرده های پوستی کوچکی که در طول آورده در نقاط چند واقع و مانع از آن هستند که خون از میان بدن اطراف برود و فقط مینگذارند که از اطراف بقلب برگردد و بعلاوه بواسطه این نجره مطلب را اثبات میکند که هر گاه یکی از شراعی را قطع کنند در اندک زمانی کلیه خونی که در بدن هست خارج میشود هر چند آن جریان را در نزدیکی قلب محکم بسته و میان قلب و بند برنده باشند تا جای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود از جای دیگر میآید.

اما امور دیگر نیز بسیار هست دال بر اینکه سبب حقیقی حرکت خون آن است

(۱) هاروے Harvey که کاشف دوران دم است.

که من باز نمودم از جمله یکی تفاوت میان خونی که از وریدها بیرون می‌آید و خونی که از شریانها خارج میشود نتوانند بود مگر از ایشکه چون خون از قلب میگذرد تخلخل و تقریباً تقطیر می‌یابد و لطیف‌تر و زنده‌تر است و چون از قلب بیرون آمد یعنی هنگامیکه در شریانهاست لطیف‌تر و زنده‌تر و گرم‌تر است از زمانی که هنوز وارد قلب نشده و در وریدها میباشد و اگر در دست توجه کنند خواهند دید که این تفاوت در نقاط نزدیک بقلب محسوس‌تر است تا در نقاط دور و سختی جداورید شریانی و شریان کبیر بخوبی می‌نماید که خون با آنها بیشتر بقوت بر میخورد تا بوریدها و علت آن که بطن چپ و شریان کبیر بزرگتر و وسیع‌تر از بطن راست و شریان وریدی است جز این نتواند بود که خون شریان وریدی پس از آنکه از قلب عبور کرد فقط در ریتین سیر نموده و بنا بر این رقیق است و از خونی که از ورید اجوف می‌آید بیشتر و آسان‌تر متخلخل میشود و پزشکان چون نبض را امتحان میکنند از اینجا مطلب در مییابند که میدانند رقت یافتن خون بواسطه حرارت قلب در حالت‌های مختلف شدید و ضعیف و تند و کند میشود و چون مطالعه کنیم که حرارت قلب چگونه باعضای دیگر میرسد همانا باید قبول کنیم که بواسطه خون است که در گذر کردن از قلب گرم شده در سراسر بدن روان میشود و بهین علت هرگاه خون را از قسمتی از تن بگیرند حرارت آن نیز بر طرف میشود و اگر قلب بگرمی آهن تفتیده هم میبود هرگاه دائماً خون تازه باطراف تن روانه نمیکرد نمیتوانست آنها را گرم نگاه بدارد و نیز از اینجا میدادست که خاصیت حقیقی نفس آنست که هوای تازه باندازه کفایت بریه برساند تا خونی که در بطن راست قلب رقیق و تقریباً بخار شده آنجا برود و پیش از ریختن ببطن چپ غلظت یافته دوباره مبدل بخون شود و اگر جز این بود نمیتوانست آتشی را که در قلب هست زنده نگاه بدارد و این مدعا ثابت میشود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان يك بطن دارد و بس و کودکان هنگامیکه در شکم مادر هستند و نمیتوانند ریه را بکار بیندازند و منفذی دارند که خون ورید اجوف بواسطه آن ببطن چپ قلب میرود و مجرائی دارند که خون ورید شریانی از آن مجرا بشریان کبیر می‌رسد بی آنکه از ریه بگذرد دیگر اینکه پخته شدن غذا در معده چگونه واقع میشود هرگاه قلب بوسیله شریانها حرارت بآن میرسانید و بعضی اجزای سیال‌تر خون را که مضمضه غذا میباشد آنجا نمی‌فرستاد و عملی که شیره آن غذاها را تبدیل بخون میکند باسانی مفهوم خواهد شد هرگاه توجه کنند باینکه آن شیره هر روز شاید بکشد بلکه دو بست مرتبه می‌آید و بر میگردد و تقطیر میشود و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت به چیز دیگر نیست جز اینکه بگوئیم خون چون رقیق میگردد و از قلب باطراف شرایین میرود قوت حرکتش سبب میشود که بعضی از اجزاء آن میان اجزاء اعضا متوقف میشوند و بعضی احزاء دیگر را از آن سرون کرده جای آنها را میگیرند و بر حسب موقع و شکل و خردی و بزرگی خلل

فرجی که ملاقات میکنند در بعضی نقاط بیشتر جامیگیرند تا نقاط دیگر همچنانکه همه کس دیده است که غریبال های چند که درشتی منافذ آنها مختلف است دانه های متفاوت را از یکدیگر جدا میسازند و از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی (۱) است که بنسیم بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی و حدیدی میماند که دائماً بفرآوانی بقلب و دماغ بالا میرود و از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد و همه اعضا را بحرکت میآورد و اینکه اجرای پر حرکت و نافذ تر خون چون جهت احداث آن روح حیوانی مستعد تر ندیده دماغ بیشتر میل میکنند تا بنقاط دیگر علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم شرائینی که آنرا بدماغ میرسانند و از شرائین دیگر که از قلب بر میآیند مستقیم ترند و بنابراین بمقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی میباشند همینکه چندین چیز متعقلاً یکسو متوجه باشند و در آنجانب برای همه آنها جا نباشد (چنانکه اجزاء خون که از بطن چپ قلب خارج میشوند همه متوجه دماغ میگردند) ناچار اجزائی که قویترند اجزای ضعیف کم حرکت را ممانعت مینمایند و بتنهائی خود را بمقصد میرسانند.

در رساله ای که پیش از این میخواستیم منتشر کنم همه این مطاباب رایگان اندازه بنفصیل بیان کرده بودم پس از آن باز نموده بودم که ساختمان اعصاب و عضلا بدن انسان چگونه باید باشد تا روح حیوانی که درون آنست بتواند اعضا را حرکت دهد چنانکه می بینیم سر بریده با آنکه بیجان است باز اندک مدتی پس از جدا شدن از تن می جنبد و خاک را بدندان میگیرد و نیز شرح داده بودم که در دماغ چه تغییراتی باید واقع شود تا خواب و بیداری عارض گردد و در خواب رؤیادست دهد و چگونگی روشنی و آواز و بو و مزه و گرمی و خواص دیگر اشیاء خارجی بوسیله حواس میتواند بصورت مختلف را در دماغ مصور کنند و چگونه کرسنگی و تشنگی و نفسانیات دیگر درونی در آن تأثیرات مینمایند و حس مشترك (۲) که این تصورات را دریافت میکند کجاست و حافظه که آنها را ضبط مینماید و متصرفه (۳) که آنها را با انواع مختلف تغییر و تبدیل داده صورتهای جدیدتر کسب میکند بهمین وسیله روح حیوانی را در عضلات توزیع نموده اعضا بدن را باقسام چند بحرکت میآورد چه از جهت اشیائی که بحواس او ظاهر میشوند و چه بسبب نفسانیات درونی که در آن میباشند و اعضا ما میتوانند بدون اینکه اراده ما آنها را راه بر در حرکت کنند

(۱) Esprits animaux افط روح در اینجا بمعنایی که متبادر بنهن ماست استعمال شده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنسب فرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده بر آنکه دکارت بجز نفس انسانی بهیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده است

(۲) Sens Commun (۳) Fantaisie باصطلاح امروز Imagination

این فقره عیب نخواهد بود در نظر کسانی که میدانند انسان بصنعت خود بسی ادوات و دستگاههای جنبیده میتواند بسازد با اجزاء و قطعات معدود درحالی که در بدن هر حیوانی عده کثیری استخوان و عضله و عصب و شریان و ورید و اجزاء دیگر موجود است و بنا بر این بدن را مانند دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آنرا ساخته و تنظیم آن البته بهتر از دستگاههای بشری داده شده و با آنها قابل مقایسه نیست و حرکاتی معجب تر از حرکات دستگاهها و ادوات مصنوع انسان از آن سرمیزند و در این مورد مخصوصاً تفصیل داده باز نموده بودم که اگر دستگاههایی ساخته شود که اعضا و صورت ظاهر بوزینه یا حیوانات دیگر بی عقل داشته باشد هیچ وسیله نخواهیم داشت که جنس آنها را از هر جهت غیر از آن حیوانات بدانیم ولیکن اگر دستگاههایی شبیه ببدن ما بسازند که بقدر امکان جمیع حرکات ما را تقلید کند باز همواره دو وسیله در دست ما هست که از روی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی نیستند اول اینکه آنها هیچ گاه سخن یا دلائل دیگری که مسا برای نمودار ساختن منویات خود داریم نمیتوانند بکار برند هر چند بخوبی میتوان فرض کرد که دستگاهی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ کند حتی اینکه چون بتأثیراتی جسمانی در اعضا آن تصرفاتی بعمل آید کلماتی بگوید مانند اینکه اگر نقطه از آن را لمس کند پیرسد از من چه میخواهید و اگر جای دیگر را دست بزنند فریاد کند آزارم کرد بد و قس علیهذا ولیکن نخواهد توانست آن کلمات را تنوع دهد تا بر طبق آنچه در حضور او اظهار میکنند سخن بگوید در صورتیکه آدمی هر قدر هم ابله باشد بر این امر قادر است. دوم اینکه هر چند آن دستگاهها بسیاری از کارها را مانند ما بلکه بهتر از ما انجام میدهند از پاره امور دیگر حتماً عاجزند که از آن معلوم میشود که فعل آنها از روی شعور نیست بلکه نتیجه وضع و چگونگی اجزاء و اعضا آنهاست و بس زیرا که عقل و شعور وسیله ایست عام که در هر مورد بکار میرود ولیکن اعضا برای هر عمل خاص و کیفیت و تنظیم مخصوص لازم دارند و بنابراین بر حسب عقل ممکن نیست در یک دستگاه بقدری اعضا و ترتیبات گوناگون تعبیه شود که در همه موارد زندگانی بتواند کار کند چنانکه عقل ما را بکار و امیدارد.

پس بهمین دو وسیله تفاوت میان حیوان و انسان را نیز میتوان در یافت زیرا که این نکته ایست مهم که آدمیان هر اندازه ابله و بلید باشند و حتی سفاهت و دیوانگان میتوانند الفاظ چند باهم ترکیب کرده کلامی بسازند که افکار خود را بآن وسیله بفهمانند و هیچ حیوان دیگر هر قدر کامل و خوش خلقت باشد چنین کاری نمیتواند و این نه از آنست که نقصی در اعضا آنهاست چه دیده میشود که زاغ و طوطی مانند ما ادای الفاظ میکنند ولیکن مثل ما نمیتوانند سخن بگویند یعنی معلوم سازند که آنچه میگویند نتیجه فکر

نهایت در صورتیکه مردم کروگنک مادرزاد که مانند حیوانات بلکه بیش از آنها فاقد
اعضاء تکلم میباشند بر حسب عادت علامی میسازد و مطالب خود را بکسانیکه بایشان
ماشوند و میتوانند زبان آنها را بیاموزند میفهمانند پس از اینجا میتوان دانست که جانوران
نه اینست که کمتر از آدمیزاد عقل دارند بلکه هیچ عقل ندارند زیرا معلوم شد که برای
سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات بکلی باروح انسان متفاوت است
و گرنه چون میان جانوران همجنس نیز مانند افراد انسان تفاوت هست و بعضی از آنها
زودتر از بعضی دیگر تربیت می پذیرند همانا يك فرد طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان
کامل میشد که باندازه يك طفل بلید یا لافل طفلی که شعورش مختل است استعداد داشته
باشد و نیز نباید سخنگویی را باحرکات طبیعی که دلالت بر نفسانیات میکند و آلات و ادوات
هم میتوانند آنها را مانند حیوانات تقلید نمایند اشتباه نمود و نباید مانند بعضی از پیشینیان
گمان کرد که جانوران سخن میگویند و ما زبان آنها را نمیفهمیم زیرا اگر چنین بود چون
بسیاری از اعضاء آنها نظیر اعضاء ماست بهام مانند همجنسان خود تفهیم میکردند
و نیز این نکته بسی قابل ملاحظه است که بسیاری از جانوران درپارای از اعمال خود از
ما زبردست ترند اما همان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند و بنابراین
آنچه را بهتر از ما میکنند دلیل نیست بر اینکه عقل دارند زیرا اگر چنین بود عقل آنها
کاملتر از عقل انسان میبود و همه کارهای دیگر را هم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست
که هیچ عقل ندارند و محرك اعمال آنان طبیعت است که بقضای چگونگی اعضاء کار
جزئی از آنها سر میزند چنانکه میبینیم با همه عقل و دانایی ما ساعت که جز چرخ دفتر
چیزی نیست شماره ساعات و میزان اوقات را درست تراز ما معلوم میکند .

پس از آن نفس ناطقه را وصف کرده و باز نموده بودم که آن مانند چیزهای دیگر
که شرح داده ام ممکن نیست از خاصیت ماده برآمده باشد بلکه مخلوقی جداگانه است
و بیان کرده بودم که سکناى او را در بدن مانند قرار گرفتن کشتیان در کشتی نباید فرض
کرد چه با این فرض فقط حرکت دادن اعضاء درست میشود ولیکن دارا بودن عواطف
و خواهش ها چنانکه ما داریم بعبارت دیگر انسان واقعی بسودن چنانکه ما هستیم، مقتضی
است که نفس ببدن پیوستگی و یگانگی کامل داشته باشد و اگر اینجا در خصوص نفس
سخن را اندکی دراز کشیدم بسبب غایب اهمیت آنست زیرا گذشته از انکار وجود باری
که گمان میکنم بقدر کفایت خطا بودن آنها پیش از این اثبات کرده باشم هیچ خطای
دیگری عقلهای ضعیف را از شاهراه فضیلت آنقدر دور نمیکند که گمان کنند نفس حیوان
و انسان از يك جنس است و بنابراین ما هم مانند مور و مگس پس از این زندگانی بیم و
امیدی نباید داشته باشیم در صورتیکه اگر بدانند نفس حیوان و انسان چه اندازه با هم

تفاوت دارند دلایل مستقل بودن نفس انسان را از بدن و فانی نبودن آنرا بافئای بدن بهتر فهم میکنند و چون سبب دیگری نیز که آنرا معدوم سازد دیده نمیشود طبعاً حکم ببقای آن مینمایند .

بخش ششم

کتابی را که شامل همه این مسائل بود سه سال پیش بیابان رسانیده مشغول بازدید آن شده بودم تا بچاپخانه بفرستم ولی در آن هنگام آگاه شدم که کسانی که من سر در پیش آنها دارم (۱) و فرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست رأیی را که دیگری (۲) چندی پیش در باره یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردد دانسته اند و هر چند نمیخواهم بگویم من با آن رأی موافقم ولیکن پیش از آنکه آنها از آن عیبجویی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان داشته باشد در آن ندیده بودم و بنابراین اگر عقل مرا با اختیار آن رأی واداشته بود مانعی نمیدیدم که خود آنرا نوشته و منتشر کنم . از این رو ترسیدم که میباد منم درباره عقاید خود گمراه باشم هر چند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم مگر آنکه به یقین آنرا مبرهن ساخته باشم و چیزی ننویسم که بتواند بکسی زیانی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خود برگردم و از نشر آن عقاید خودداری کنم زیرا هر چند دلایل من بر آنچه عزم کرده بودم بسیار قوی بود طبع من که همواره مرا بتصنیف کتب بی رغبت میساخت فوراً دلایل دیگر بر انصراف از این عزم اقامه نمود و دلایل دو طرف قضیه چنانست که ذکر آنها در اینجا برای من بیجاست و شاید که برای خوانندگان نیز دلپسند باشد .

من هیچگاه باموری که نتایج طبع و ذهن خودم بوده چندان وقع نگذاشته ام و تا وقتی که بهره دیگری از روش خود نبرده بودم جز اینکه درپاره ای از مشکلات علوم نظری کامیاب شده و یا اعمال خویش را با موجداتی که آن روش بر من معلوم میساخت سازگار نموده بودم خودم را مکلف به تصنیف و تحریر آن مطالب نمیدیدم زیرا که همه کس در آداب و اخلاق رأی و نظر دارد و چنان خود را مصاب میداند که اگر غیر از کسانی که خداوند

(۱) مقصود اولیای دین اند بمقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیار کرده بود و در آغاز بخش سوم این رساله بیان نموده است و باید توجه کرد که فرمانروائی آنرا فقط بر اعمال خود قائل است و افکار خویش را تنها تابع عقل میداند .

(۲) گالیله مقصود است که دای بحرکت زمین داده بود و دکارت هم در کتاب خود همین رأی را اختیار کرده اما پس از محکوم شدن گالیله جرأت نکرد آنرا اظهار کند و در اینجهام اعتراض میکند از اینکه بگوید من به آن رأی قائلم .

آنها را بر مخلوق خود سلطان قرار داده یا فضل و همت پیغامبری بایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تغییر دهد اصلاح کنندگان امور عامه بعدد نفوس خلاق میبودند و در باب نظریات عقلی هم هر چند آراء خود را میپسندیدم قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند که شاید بیشتر میپسندند. اما همینکه در طبیعیات کلیاتی بدست آوردم و آنها را در بعضی از مشکلات خاص بازمایش در آوردم و مشاهده کردم که چه نتایج از آن میتوان گرفت و چه اندازه با اصولی که امروزه بکار برده شد تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنها را پنهان نگاهدارم گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مکلف است با اندازه توانائی خود خیر عموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده ام زیرا آن کلیات را چنان یافته ام که برای زندگانی میتوانند معلومات بسیار مفید بدست دهند و بجای فلسفه نظری که در مدرسه ها میآموزند میتوان یک فلسفه علمی قرار داد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همه اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند بهمان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه روان بر ما معلوم است بنابراین بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی که در خوردن میباشند بکار ببریم و طبیعت را تملک کنیم و فرمان بردار سازیم و این نه تنها برای اختراع صنایع و حیل و شمار مطلوب است که مسارا از ثمرات زمین و تمام وسایل آسایش که در آن موجود است بی زحمت برخوردار میسازد بلکه بخصوص برای حفظ تندرستی بکار است که نخستین نعمت و پایه نعمت های دیگر دنیوی است زیرا که روح هم چنان بمزاج و کیفیت اعضاء بدن بسته است که اگر وسیله ای برای افزون ساختن خردمندی و زیرکی مردم بتوان یافت بعقیده من همانا از علم طب آنرا باید خواست هر چند طبی که امروز متداول است چندان چیزی که فایده آن قابل اعتناء باشد ندارند ولی بآنکه نمیخواهم آنرا حقیر بشمارم میدانم که همه کس حتی آنها که بآن اشتغال دارند اقرار میکنند که آنچه امروز از طب معلوم است نسبت بآنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست و اگر علل و اسباب دردها و درمانهایی که طیب برای آنها مقرر داشته است درست معلوم میشد بسیاری از امراض جسمانی و روحانی و حتی شاید ضعف بیری را میتوانستیم از خود دفع کنیم و چون من قصد داشتم همه عمر را مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم و برای افتاده بودم که پیروی آن البته بمقصد میرساند مگر اینکه کوتاهی عمر یا نقصان تجربه مانع شود باینهمه معتقد شدم که بهترین چاره این دو مانع آن خواهد بود که قدرقلیلی را که خود دریافته ام بدرستی بعموم برسانم و اذهان مستعد را دعوت کنم که بر حسب میل و توانائی در تجاربی که باید بعمل آورده شرکت نموده بر معلومات بیفزایند و آنها نیز هر چه را بیابند میان مردم نشر دهند تا متأخرین از جایی که متقدمین ختم کرده آغاز کنند و از این راه عمر و زحمت اشخاص بسیار بیکدیگر

پیوسته شود و جمعاً نتایجی بس بزرگتر از آنکه افراد بتنهائی میتوانند بگیرند حاصل آید (۱). حتی بر خوردم باینکه هرچه معلومات انسان پیش میرود بعملیات آزمایشی محتاج تر میگردد زیرا در بدو امر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایشهای غریب و نادر نرود و فقط تجاری را بکار برد که طبعاً پیش میآید و اگر شخص اندکی فکور باشد ناچار بآنها بر میخورد. و دلیل آن اینست که هرگاه کسی علل امور پیش پا افتاده را نداند از قضایای نادره غالباً فریب میخورد زیرا کیفیاتی که همراه آنها است بقدری خرد و دقیق است که بر خوردن بآن بسیار دشوار میباشد. اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود: نخست کوشیدم که اصول و علل اولی هر چیز را که هست یا میتواند باشد بطور کلی دریابم و برای این مقصود جز خداوند را که آفریننده هر چیز است در نظر نگیرم و آن اصول را جز از چند فقره تخمه های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرا نگیرم پس از آن ملاحظه کردم که اولین و متعارفی ترین اثراتی که از آن علل میتوان استنباط کرد چیست و چنین میندادم که در آن مقام افلاک و کواکب و خاک را یافتم و حتی در روی زمین آب و هوا و آتش و معدنیات و چیزهای دیگر که از همه ساده تر و پیش پا افتاده تر و بنابر این شناختن آنها آسان تر است. سپس چون بچیزهای جزئی توجه نمودم آنها را چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان را عاجز دیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است بشیت خداوند در آن موجود شود تشخیص و تفکیک کند و همچنین از اینکه بتواند از آنها استفاده نماید مگر اینکه از آثار بی علل برد و تجارب مخصوص بسیار بکار آورد سپس همه چیز هائیکه در هر زمان بر حواس من پدیدار شده بود بنهن خویش عرضه کردم و بجزرات میتوانم گفت هیچ چیز نیافتم که آنها را بسا اصولی که بدست آورده بودم توجیه نتوانم کرد اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت باندازه ای بسیط و وسیع و اصول سابق الذکر ساده و کلی میباشد که هراتر خاصی را مبینم فوراً درک میکنم که آنها با قساطر چند میتوان از اصول مزبور استنتاج و توجیه نمود و غالباً بزرگترین مشکل من آنستکه دریابم که بکدام قسم از توجیه باید متوسل شد و چاره دیگری برای آن در نیابم جز اینکه بآزمایشها و عملیاتی تازه دست برده شود آنچنانکه توجیه آن امر یکی از اقسامی که در نظر است بادرستی تجربه سازگار گردد و بقسم دیگر ممکن نشود و من اکنون در آن مقام هستم که بعقیده خودم اکثر آزمایشهایی را که برای این مقصود میتواند بکار رود بدرستی میدانم که بیجه شیوه باید عمل نمود لیکن این فقره را هم میدانم که آن تجارب چنان است و باندازه فراوان که به تنهایی از دست من ساخته نیست و سال من نیز کفاف نمیدهد اگر چه هزار برابر آنچه دارم داشته

(۱) همین دستور است که در قرون اخیر پیروی کرده و دامنه علم را فوق العاده وسعت داده اند.

باشم و بنا بر این میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته بمقدار آزمایشهایی است که وسیله عمل آنها برای من فراهم شود و این کیفیت را میخواستم در کتابی که تصنیف کرده بودم معلوم کنم و سودی را که برای عموم از آن حاصل تواند شد چنان آشکار سازم که جمیع کسانی که بطور کلی خیر مردم را میخواهند یعنی همه اشخاصی که بحقیقت راد - مردند و تزویر و ریا نمیکنند و صرف مدعی نیستند مجبور شوند مرا آزمایشهایی که بعمل میآورند آگاه سازند و همچنین در دنبال کردن آزمایشهایی که باید بعمل آید مساعدت نمایند.

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تغییر داده و معتقد شدم که راستی نباید هر اندازه در کشف حقایق پیش میروم آنچه را که اهمیتی دارد بشکارم و چنان در آن باب دقت کنم که گویی میخواهم آن را بچاپ بدهم تا اینکه نخست در مسائل بهتر غور نمایم زیرا مسلماً شخص در کاری که بنظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام میورزد تا آنچه برای خویش میکند چنانکه بسیار شده است که مطلبی بنهم رسیده و آنرا درست نداشته‌ام اما چون خواسته‌ام بتحریر در آورم خطای آنرا دریافته‌ام. دوم اگر بتوانم سودی ب مردم برسانم و هرگاه نوشته‌های من ارزش دارد کسانی که پس از من بر آنها دست یابند چنانکه درخور است از آنها بهره برند ولیکن بهیچوجه راضی نشوم که در زندگی من منتشر گردد تا غوغایی که ممکن است درباره آنها واقع شود و آوازه نیک یا بدی که شاید از آن برای من حاصل گردد اوقاتی را که میخواهم مصروف کسب معرفت نمایم از من بگیرد و بهدر ندهد زیرا اگرچه هر کس باید بقدری که در قوه دارد بدیگران خیر برساند و کسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی مصرف است لیکن از این نکته نباید غافل شد که تنها نگران زمان حال نباید بود و سزاوار است که آنچه اندک سودی برای حاضرین دارد فدای کارهایی بکنیم که نفع بزرگتری باخلاف ما برساند و نیز پنهان نمیکنم که آنچه من تاکنون درک کرده‌ام نسبت بآنچه برای من مجهول مانده تقریباً هیچ است ولی از درک آن مأیوس نیستم زیرا کسانی که در علوم کشف حقایق میکنند مانند اشخاصی هستند که بجمع مال آغاز مینمایند که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندک برایشان بسیار دشوار تر است از تحصیل اموال برای توانگران و همچنین میتوان آنان را تشبیه کرد بفرماندهان لشگر که بر حسب عادت هر چه فیروزی بیشتر مییابند بر قوای ایشان افزوده میشود و سرداری که شکست خورده است اگر خود داری کند و لشگر را جمع آوری نماید و بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی که هنگام فیروزی شهرها و کشورها مستخر مینماید و برآستی که سعی در رفع مشکلات و شبهاتی که مانع از معرفت حقیقت است مانند کار زار است و چون شخص در امری که فی الجمله مهم و کلی باشد عقیده غلط پیدا کند در واقع شکست خورده و پس از آن بسیار چالاکتی باید تاباز بحالت

گفتار

سابق باز آید و اگر اصول و مبانی درست و استوار در دست می‌داشت بسی بیشتر پیشرفت حاصل می‌نمود. امامن اگر پیش از این حقایقی در علوم کشف کرده‌ام (و امیدارم مندرجات این کتاب (۱) معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت آن در نتیجه فیروزی بر پنج یاشش فقره مشکلات عمده است که آنها را بمنزله فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است و بلکه باک ندارم و میگویم که بیش از دوسه فتح دیگر مانند آنها حاجت ندارم تا کاملاً بر مراد خود برسم (۲) و بر حسب ترتیب طبیعی از عمر من آنقدر نگذشته که برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم. ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت و مجال را نیکو بکار برم خود را مکلف میدانم که آنرا تقویت بکنم و اگر کتاب مبانی علم طبیعی (۳) را بطبع برسانم البته موجبات فوت وقت برای من دست می‌دهد زیرا هر چند آن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می‌پذیرد و هیچک از آنها نیست که نتوانم مبرهن سازم معینا چون ممکن نیست با همه عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد البته مخالفت هائی بر خواهد انگیخت و مرا از کار باز خواهد داشت.

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی و اگر حقی گفته باشی بواسطه همان مخالفت ها آشکار تر گردد و مردم بهتر درك نمایند و چون اشخاص چند بیش از يك تن میتوانند مطالب را ببینند هم اکنون اگر از آنها بنای استفاده بگذاری کشفیات آنان بشودم خواهد کرد. لیکن هر چند من خود را بشدت خطا کار میدانم و هیچ گاه با فکاری که بنهمن میرسد اعتماد نمیکنم معینا تجربه مانع است که از اعتراضاتی که بمن بشود امید نفعی داشته باشم زیرا پیش از این آراء مردم را آزموده‌ام چه از ناحیه دوستان و چه از اشخاص بیطرف و حتی از کسانی که سوء نیت و حسد داشتند و البته عیبی را که دوستان از نظر محبت پنهان میکردند آنان آشکار می‌ساختند با اینهمه نادر افتاده که از اعتراضات چیزی بر من معلوم شود که خود بیش بینی نکرده باشم مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است و بنابر این معترضی سبب بعقاید خود نیافتم که از خودم با اغماض تریا بی انصاف تر نبوده باشد هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در مدرسه میشود مجهولی را معلوم کند چه هر کس میکوشد تا بر دیگری غلبه یابد و باین واسطه همه بیش دنبال آن هستند که حفظ ظاهر نمایند و دلایل هر دو طرف را از روی حقیقت نمیشنجد و کسانی که يك مدت وکیل بوده و مدافعه نیکو نموده باینجهت

(۱) کتابی که این گفتار مقدمه آن بود.

(۲) راه را بسیار نزدیک میدانسته است از آن زمان تا کنون سیصد سال است دانشمندان بسیار به همین دستور کار میکنند و هنوز بجائی نرسیده‌ایم.

(۳) کتاب «احوال عالم».

بدرستی قضاوت نخواهند کرد .

اما سود دیگران از آگاهی بر افکار من نیز چندان نخواهد بود زیرا هنوز آنها را باندازه‌ای بسط نداده‌ام که از افزایش بسیار بی‌نیاز شده باشد و بنابراین موقع نرسیده که آنها را بکار بیندازند و گمان دارم بخودستایی میتوانم گفت که برای افزایش آنها خود از دیگران تواناتر نه از جهت آن که دردنیای کسی داناتر از من نیست بلکه از آن سبب که هیچکس چیزی را که از دیگری بیاموزد مانند آنچه خود ابتکار نموده بخوبی درک نمیکند چنانکه برای من بارها شده است که بعضی از عقاید خویش را برای مردمان بسیار زیرک بیان نموده‌ام و هنگامی که با ایشان گفتگو میکردم چنین مینمود که بخوبی آنرا فهم میکنند ولیکن چون باز گو میکردند میدیدم دیگرگونش ساخته‌اند و بسا عقیده من بکلی متفاوت شده است و باین مناسبت موقع رامغتنم شمرده از آیندگان تمنی میکنم هرگاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد اگر خودم آنرا نشر نکرده‌ام باور نکنند و نیز شکفت ندارم از آراء عجیب و غریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند در حالیکه نوشته‌های آنها بمن نرسیده و بهمین جهت گمان نمیکنم افکار ایشان این اندازه نامعقول بوده باشد بلکه معتقدم که آنها را بدرستی نقل نکرده‌اند چه آن حکما بهترین مردم عصر خود بوده‌اند چنانکه تقریباً هرگز نشده است که کسی از پیروانشان برایشان تفضیل یابد و یقین دارم که همه آن کسانی که امروز با کمال عشق و شور از ارسطو پیروی میکنند خرسند خواهند بود که باندازه اوبر احوال طبیعت معرفت یابند (۱) اگر چه باین شرط باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند مانند گیاه عشقه که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود بلکه غالباً چون بسر آن رسید بزیر بر میگردد و تنزل میکند و همین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ماست چه محققان سلف هر یک مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده و تحقیقاتش از بیاناتی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود ولیکن پیروان او از بیانات او میخواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متعرض آنها نشده بلکه شاید هیچ بغاطرش خطور نکرده از بیانات او دریابند و بعقیده من این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند یعنی ناسدان ترمیشوند از آن که هیچ تعلیم نمیکردند ولیکن بسرای کسانی که قریحه عالی ندارند این قسم حکمت یافتن کار را آسان میکند زیرا که بسبب ابهام و اجمال حدود و اصولی که بکار میبرند از هر چیز میتوانند چنان بجرأت بحث کنند

(۱) توجه باید کرد که دکارت نسبت با ارسطو و حکمای سلف رعایت ادب و قدردانی را از دست نمیدهد و جدالش با کسانی است از متاخرین که از شهرت و اعتبار متقدمین سوء استفاده کرده تعلیمات آنها را بدرستی درک ننموده و باشتباهات خود جامد و متعصب شده و علم را محدود و محصور بهمان سخنها میدانند .

که گویی آنرا میدانند و بادقیق ترین و زبردست ترین اشخاص در آن باب جدل کند و بهیچ طریق ساکت و قانع نشوند و چنین اشخاص بنظر من بنایینائی میماند که چسبون می‌خواهد با آدم بینا زد و خورد کند و براو چیره شود او را بقعر سردابه تارایی میبرد. پس البته چنین صرفه کسان در آنست که من از نشر اصول فلسفی که بکار میبرم خود داری کنم زیرا آن اصول در نهایت سادگی و روشنی است و اگر منتشر کنم چنان است که بسردابی که برای زدو خورد در آن نزول کرده‌اند دریچه‌ای باز کرده و روشنائی وارد نموده باشم اما برای نفوس عالی‌ترینیز شناسائی فلسفه من مطلوب نخواهد بود زیرا اگر می‌خواهند در هر موضوع بتوانند بحث کنند و آوازه فضل و حکمت دریابند اکتفا بظاهر سازی برایشان بهتر است چه در هر باب صورت ظاهری از حقایق دریافتن زحمتی ندارد ولی کشف حقیقت مدت می‌خواهد و تدریجی است و نسبت بمعودوی از امور میسر میشود و چون از غیر از آن امور سخن بیان آید ناچار باید صریحاً اقرار بنسنادانی نمود و اما اگر بامن هم سلیقه هستند و معرفت حقایق معدوم را برنمایش بلم کل اشیاء برتری میدهند چنان که برتری هم دارد در آن صورت زیاده بر آنچه در این گفتار اشاره کرده‌ام حاجت ندارند چه اگر قادرند بر اینکه از من پیشتر بروند بطریق اولی آنچه را من بعقیده خود دریافته‌ام آنها نیز میتوانند دریابند خاصه اینکه چون من همیشه امور را بر حسب ترتیب بمطالعہ در آورده‌ام یقیناً آنچه هنوز بر من مکشوف نشده و باید بشود بالطبع دشوارتر و نهان‌تر از آن است که تاکنون دریافته‌ام و البته اگر از من بیاموزند برای ایشان کمترین خوار داشت تاخود کشف کنند گذشته از اینکه چون باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم کم بمطالب مشکل برسند قوه و ملکه‌ای پیدا میکنند که از همه تعلیمات من برای ایشان مفیدتر خواهد بود چنانکه درباره خودم معتقدم بر اینکه اگر همه حقایقی که شخصاً جستجو کرده و اثبات نموده‌ام از دیگران آموخته و زحمتی برای درک آنها ناکشیده بودم هرگز حقایق دیگر کشف نمی‌کردم و البته ملکه‌ای که حاصل نموده و سهولتی که برای من دست داده که چون سعی در جستجوی حقایق میکنم هر روز مطلبی تازه درمی‌یابم پیدا نمی‌کردم و مختصر کلام اینست که اگر در دنیا کاری باشد که دیگری نتواند مانند کسیکه آن را آغاز کرده بخوبی بیابان برساند کاری است که من مشغول آن هستم.

هر چند انجام رسانیدن همه آزمایشهایی که جهت آن مقصود لازم است از يك نفر ساخته نیست ولیکن دست دیگری راهم نمیتواند در کار بیاورد مگر کارگران و کسانی که بتواند بآنها مزد بدهد تا بامید نفع که محرك بزرگی است آنچه را دستور دهد بدرستی بسازند چه آنها که از روی کنجکاوی یا بقصد تعلم داوطلبانه برای معاونت حاضر شوند گذشته از اینکه غالباً وعده میدهند و وفا نمیکنند و پیشنهادهای نیکو مینمایند و هیچ يك بجائی نمیرسد البته در عوض مساعدتی که میکنند توقع دارند مشکلاتی که دارند

حل شود یا نسبت بزرگداشتان قدردانی و تعارفاتی ابراز گردد که در این گفتگوها عمر بیپوده تلف میشود و اما آزمایشهایی که دیگران کرده باشند اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند (در صورتی که هرگز نخواهند کرد چه آنها را از اسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو و زواید دارد که بیرون آوردن حقیقت از آنجمله بسی دشوار خواهد بود و بر فرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد چون عمل کنندگان آنها سعی داشته اند آنها را با اصول متخذ خود موافق نشان دهند البته چنان بدو غلط تعبیر و توجیه شده که صرف عمر برای انتخاب و اختیار آن آزمایشها نیز ارزش ندارد حاصل اینکه اگر درد دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم و بر آنچه برای مردم از هر چه سودمندتر است توانا بوده باشد و بهین جهت دیگران بخواهند به وسیله او یاری کنند تا بمقصود خود فائز گردند نمیدانم برای او چه میتوانند کرد جز اینکه مصارف آزمایشهایی را که بآن محتاج است فراهم سازند و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود . اما من در باره خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعده های فوق العاده ای بدهم و چنان خود پسند و مغرور نیستم که تصور کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دلبستگی داشته باشد و طبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم از مردم مساعدت بپذیرم در حالیکه بتوان گمان برد که سزاوار نبوده ام .

همه این ملاحظات روی هم رفته سه سال پیش مرا از نشر کتابی که در دست داشتم باز داشت بلکه عزم کرده ام تا زنده ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد و مبانی آراء مراد علوم طبیعی معلوم سازد باز ننمایم اما پس از آن باز دو نظریه پیدا شد که مرا بنوشتن بعضی مسائل خاص و آگاه ساختن عامه از پاره ای از اعمال و نیات خودم وادار نمود . نخست اینکه اگر اینکار را نمیکردم بسیاری از مردم که از نیت سابق من بر نشر بعضی نوشته ها آگاه بودند ممکن بود محملهائی بر خود داری من قرار دهند که وهن من باشد زیرا هر چند جوایز شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم از آن بیزارم چون مغل آسایش است و من آسایش را بر هر چیز ترجیح میدهم لیکن هرگز نخواسته ام اعمال خود را مانند جنایات پنهان بدارم یا سعی و احتیاط بکار برم که ناشناس بمانم زیرا گمان داشتم از این جهت بخویش زیان میرسانم و نیز از همین راه نوعی تشویش حاصل میکردم که آن خود مغل فراغ خاطری است که خواهانم و با آنکه همواره این شیوه را داشته ام که نه جوایز نام و نه از آن گریزان بوده ام بالطبع شهرتی پیدا کرده ام . پس عقیده داشتم که باید بکوشم تا لا اقل نام خود را ننکین نکنم . نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداشت آن بود که دیدم هر روز حصول نیت من بر کسب معرفت بتأخیر می افتد بسبب آنکه بآزمایشهای بسیار حاجت دارم و بی مساعدت دیگران از عهده بر نمی آیم هر چند آنقدرها

امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من بنماید لیکن نمیخواهم باندازه‌ای درباره خود کوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنش نمایند که اگر اهما نکرده و برما معلوم میساخت که چه یاری بمقاصد او میتوانیم بکنیم نتایج و آثار بهتر برای ما میگذاشت.

پس فکر کردم که بسهولت میتوانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف و مناقشه نباشد و مرا مجبور نسازد که از اصول و آراء خود بیش از آنچه مایلم ابراز کنم و با اینحال بقدر کفایت معلوم و آشکار سازد که در علوم چه کار از من ساخته است و چه ساخته نیست و نمیخواهم بگویم از عهده اینکار برآمده‌ام و بر دیگران پیش‌دستی کرده در نوشته‌های خود اظهار نظر کنم بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده به آزمایش در آید و از همه کسانی که اعتراضاتی بنظرشان میرسد برای مزید رغبت ایشان درخواست میکنم که قبول زحمت نموده آنها را برای کتاب فروش من بفرستند تا هم از آن آگاه شوم و هم جواب را ارضای سازم و باینوسیله خوانندگان جواب و سؤال را ببینند و حقیقت را بهتر دریابند و وعده میدهم که در جواب سخن رادرازنکشم و اگر بخطای خود برخوردیم صادقانه اذعان کنم و هرگاه خطائی در خود نبینم آنچه را که برای دفاع از نگارش‌های خود لازم میدانم بسادگی بگویم و وارد بیان تازه نشوم تا رشته مطالب از این ماده بآن ماده دراز نگردد.

اگر پاره از مواد که در ابتدای مناظر و مرایا و کاینات جو ذکر کرده‌ایم بدو غزیت بنظر آید بواسطه اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام و چنین می‌نماید که نمیخواهم مبرهن سازم باید حوصله کنند و همه را بدقت مطالعه نمایند و در این صورت امیدوارم راضی شوند زیرا بعقیده من دلایل دنبال يك دیگر می‌آیند چنانکه مؤخرات بمقدمات که علت آنها میباشند و مقدمات بمؤخرات که معلول آنها هستند ثابت میشود و نباید چنین پنداشت من در اینمورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آنرا دور مینامند زیرا که چون اغلب معلولها برحسب تجربه کاملاً یقین میشوند پس علت‌هایی که من آن معلولها را از آنها استنتاج میکنم بیشتر توضیح آنهاست نه اثبات. اما برعکس بواسطه معلولها علت‌ها اثبات میشود و اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنستکه بدانند بعقیده من میتوان آنها را از حقایق اولیه که فوقاً بیان کرده‌ام استخراج نمود ولیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم تا از يك امر پرهیز کنم و آن اینستکه بعضی اشخاص تصور میکنند آنچه را دیگری در عرض بیست سال فکر کرده و فهمیده همیشه دو سه کلمه از آنرا شنیدند در يك روز میفهمند و میدانند و حال آنکه هرچه ذهن ایشان تیز و تندتر باشد بیشتر مبتلا بسهو و خطا و کمتر قادر بر درك حقیقت میباشند پس نخواستم اینچنین اشخاص آنچه را بتصور ایشان اصول و مبانی علمی من است گرفته فلسفه عجیب و غریبی بر روی آن بیافند و گناه آنرا بر من بگیرند زیرا نسبت بعقایدی که از خود من است اگر تازه باشد

غیب نمیشمارم چه هرگاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت که از هر رأی دیگری که در همان باب اظهار شود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست و نیز هیچیک را ادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم ولیکن میگویم اختیارات من مبنی بر این نیست که دیگری آنرا گفته یا نگفته است بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است.

اما اگر صنعتگران نتوانند اختراعی را که در باب مناظر و مرایا شرح داده شده (۱) بزودی بموقع عمل بگذارند گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست چه برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کرده و نکته ای فروگذار ننموده ام زبردستی و انس لازم است و اگر نمیتوانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند همان اندازه مایه شگفتی میبود که کسی بتواند بمجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی باو بدهند در ظرف یکروز عود را کاملاً بدرستی بنوازد. و اینکه بلغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء میکنم و بزبان لاتین که استادان مرا بکار است نمینویسم بامید آنست که کسانی که عقل طبیعی بی آرایش خود را بکار میبرند از آنها که تنها اعتقاد و اتکاء بکتب قدما دارند عقاید مرا بهتر درک خواهند نمود و اما آنانکه ذوق سلیم را با فضل توأم کرده اند و آرزوی من آنست که تنها ایشان در باره من حاکم شوند یقین دارم آن اندازه هوا خواه لغت لاتین نیستند که بسبب اینکه من مطالب خود را بزبان عامه بیان کرده ام از شنیدن آن خودداری نمایند.

در اینجا نمیشخوام پیشرفتهائی را که امیدوارم در آینده در علوم حاصل کنم پیش از این تفصیل دهم یا در مقابل کسان تعهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نباشم همین قدر میگویم عزم دارم بر اینکه آنچه از روزگار من باقی است جز بسی در کسب معرفت احوال عالم خلقت نگذارم چنانکه بتوان از آن برای علم طب نواعدی مطمئن تر از آنکه تاکنون در دست بوده استخراج کرد و طبع من از رغبت بهرامر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زبان برخی دیگر باشد (۲) چنان دور است که اگر پیش آمد روزگار ناچارم کند که دست بآن کار بزنم گمان دارم نتوانم از پیش ببرم و این امر را اقرار میکنم هر چند میدانم که در دنیا مایه اعتبار من نمیشود ولیکن من آرزو مند اعتبارات نیستم و همواره نسبت بکسانی که از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص از فرصت و مجال خود استفاده کنم بیشتر سپاسگذار خواهم بود تا آنکه محترم ترین مشاغل روی زمین را بمن پیشنهاد نمایند (۳).

پایان جلد اول

(۱) دستور تراشیدن بلور و ساختن دوربین

(۲) گویا منظورش بکار بردن معلومات خود در فنون لشکری بوده است.

(۳) از احتیاطها و انزاس ها که میکند میتوان استنباط نمود که احوال مردم آن زمان چگونه بوده و کسی که میخواسته است با استقلال فکر سخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است.

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سده هیجدهم

جلد دوم

نگارش
محمّد علی فروغی

کتابفروشی زوار
تهران - خیابان شاه آباد

مقدمه چاپ اول

بنام خداوند بخشنده مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود با اسم «سیر حکمت در اروپا تا مائه هفدهم» و هر چند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی در آورده بودم مقدمه باشد در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپائیان از زمان باستان و دوره یونانیان تا سیصد سال پیش، و هر چند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند و آرزو مند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً مراباینکار ترغیب نمود و وسیله چاپ آنرا فراهم آورد و اینک در این مجلد سیر حکمت در اروپا از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سده هیجدهم بنظر دانش طلبان میرسد و امیدوارم که مانند جلد نخستین پسند خاطرشان شود و در نظر است که بزودی در جلد سوم بقیه این داستان نیز نگاشته آید و طالبان معرفت از افکار فلسفی اروپائیان تا زمان حاضر اجمالاً آگاه شوند.

خوانندگان محترم را یادآور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی در میآورد و بنا برین البته خالی از نقص و عیب نیست و شایسته است که بدیده مهربانی در آن نگرند و از لغزشها در گذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات و فروغ دوری جسته اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن بزبان فارسی حقیقی بشگارش در آورم و مقصودم از زبان فارسی حقیقی زبانی است که ایرانیان بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند میکنند که اذهانشان بسبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده و در نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده اند و چون تأثیر آشنائی جوانان ایرانی را به بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان میبینم توجه میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوه خاص دارد که انحراف از آن تضییع زبان است

و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مرادگوینده یا نویسنده را بدرستی درنمیابد.

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را بآنچه پدران ما میگفتند و مینوشتند محدود کنیم و در مقام ابداع و تجدید نباشیم بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم و جداً معتقدم که ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم و هم از خارجیان و مخصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناساندن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده‌ام و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست ولیکن آگاهی و اقتباس از افکار و لطائف گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوه زبان و بیان خود را ازدست بدهیم و پسندیده‌تر آنست که فکر اروپائی را بزبان و بیان اختصاصی ایرانی درآوریم و اینجانب چه در نگارش وجه در ترجمه همه وقت کوشیده‌ام که این نتیجه را حاصل کنم اما اینکه کامیاب شده‌ام یا نشده‌ام حکمش باخوانندگان است. بعقیده خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بود که خوانندگانی که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند برخوانند خورد باینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه میشود حکما و عرفای ما بوجوهی دانسته و گفته‌اند. توجه باین نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد؟ آیا مقام دانشمندان ما را باید بزرگ کند یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد؟ اگر نتیجه اول گرفته شود بعقیده من کاملاً حق است و نتیجه دوم امیدوارم دست ندهد زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند آنچه هم با گفته‌های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً بر سبیل توارد بوده است و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصورتی بدیع درآورده‌اند.

در هر حال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از این جهت مغرور نشوند و سرسری نخوانند. روان بودن لفظ نشانه آسان بودن معنی نیست. مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد و هر چند گمان دارم هر شخص هوشیاری میتواند از این کتاب استفاده کند، بهره‌مندی کامل کسی راست که لااقل باجمال از اصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده و نسبت بمعارف جدید و علوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد.

در این کتاب در مقام رد و قبول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان و یا مقایسه آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده ایم که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین میکردیم اطناب محل و بفهم مطالب مختل میشد و در نظر ما کار لازم تر و مفیدتر و مقدم‌تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز

اینکه گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را بپایان اختصاصی ایرانی درآوریم نباید حمل شود بر اینکه گفته‌های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده‌اند بیرون آورده و با فکار خودمان نزدیک کرده باشیم. آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است و هر چند ترجمه نیست کاملاً مطابق با گفته‌های ایشان است و از خود نه چیزی افزوده‌ایم نه تحریف و تغییری بمطالب داده‌ایم.

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته‌ایم از آن جمله دو فهرست از لغات و اصطلاحات فلسفی است یکی از فرانسه بفارسی و دیگری از فارسی بفرانسه. اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالفاظی که در حواشی کتاب مذکور شده و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است که در این کتاب آمده است ولیکن هیچکدام از این دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست و نسبت بهمان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمیباشد یک لفظ فارسی بر حسب مناسب بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود و همچنین الفاظ فرانسوی در هر جا بوجهی باید بفارسی درآید و توضیح این فقرات باید با شرح و بسط تمام بیان شود و تصنیفی جداگانه و مخصوص و مفصل لازم دارد.

فروردین ۱۳۱۸

محمدعلی فروغی

مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحل پیمود، در ضمن سیر خود در کشورهای مختلف در حدود دوهزار و پانصد سال پیش از این یونانیان رسید که گروهی از ایشان در آسیای صغیر بودند و جمعی هم در ناحیه ای سکنی داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم.

در نزد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده و در سده چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق خود رسید و تاسده ششم بعد از میلاد چه در یونان و چه در کشورهای زیر دست رومیان رواج و شیوع داشت.

در این مدت در مشرق زمین یعنی در ایران و هندوستان دانش طلبی چه صورت داشته و دانشمندان ما در چه حال و کار بودند مبحثی جداگانه است و موضوع گفتگوی این کتاب که راجع بسیر حکمت در اروپا میباشد نیست.

در سده ششم میلادی امپراطورهای روم بساط حوزه علمی را در قلمرو خود برچیدند و غلبه اقوام وحشی در اروپا از سده پنجم بعد، و استیلای قوم عرب بر ممالک روم و ایران از سده هفتم، خاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال رسانید. اما این دوره تاریکی چندان دراز نشد و از سده هشتم میلادی نخست در کشورهای اسلامی و سپس در اروپا دوباره بساط بحث و تحقیق عملی گسترده شد ولی همچنانکه در ممالک اسلامی مدارس و حوزه های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود در اروپا هم تعلیم و تعلم تنها در دیرها و صومعه های مسیحی بحمل میآمد، جز اینکه در ممالک اسلامی کاروان علم بسرعت پیش رفت و چنانکه بر اهل آگاهی معلوم است در ظرف سیصد و چهارصد سال باوج کمال رسید ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود تا اینکه در سده یازدهم مجالس درس و بحث روبگرمی گذاشت و در سده دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی مستقل بنام اونیورسیتة (۱) یعنی جامعه طلاب و مدرسان که ما

بتأزگی دانشگاه اصلاح کرده‌ایم آغاز شد. نخستین اونیورسیتیه‌های مهم در فرانسه و انگلیس و پس از آن در ایتالیا و اسپانیا و آلمان تشکیل گردید و آنها در حمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند ولیکن منظور اصلی از وجود اونیورسیتیه‌ها تربیت و تهیه علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر بعلوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتی که بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند و آن تعلیمات آنسان که در قرون وسطی مقرر شده بود معروف با سکولاستیک (۱) میباشد و این جمله را در جلد اول این کتاب باجمال و بقدر کفایت شرح داده‌ایم.

نتیجه اینکه در سده چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقساتی که ایران و ممالک دیگر اسلامی میدان ترک تازی مغول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده و حیسات تمدنی آنها سکنه و لطمه دید که هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است اروپائیان برای نهضت علمی واقعی مستعد شده بودند و در سده شانزدهم میلادی در اروپای غربی و مرکزی جنب و جوشی در گرفت که معروف به رنسانس (۲) یعنی تجدید حیسات علمی و ادبی میباشد و مجمعی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اول سیر حکمت یسان کرده‌ایم و برای یادآوری و مزید توضیح گوئیم:

حکمت با فلسفه در نزد قدما پس از آنکه مدون گردید منشعب بود بحکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات یا حکمت علیا یا فلسفه اولی، و ریاضیات یا حکمت وسطی، و طبیعیات یا حکمت سفلی. و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست مدون و اخلاق و تدبیر منزل و آنچه بالاخص اختصاص آنرا علم میگفتند همان حکمت نظری بود که در مقدمه آن علوم ادبی و منطق را نیز تحصیل میکردند و اصول و اساس حکمت در اروپا تاسده شانزدهم و در نزد مردم تاجندی پیش همان تحصیلاتی بود که از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون و بالاخص از ارسطو برای ملل متمدن بارش رسیده بود و محققان اروپا آن تعلیمات را با اساس دیانت مسیحی تطبیق و فلسفه اسکولاستیک را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند و کسانی که نظر خود را از آن دایره محدود و وسعت داده و بجستجوهای تازه دست برده بودند بسیار اندک بودند و تحقیقات ایشان بامحل اعتنا نگردیده یا اگر توجهی بآن شده بود بصورت مخالفت و مجادله و حتی تکفیر و زجر و منع و حبس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود زیرا که آنزمان در نزد اهل علم اروپا گفته حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای دین مسیح آنرا مبنای دیانت قرار داده بودند حجت بود و تجاوز از آنرا جایز نمیدانستند.

در سده شانزدهم میلادی در ایتالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دانشمندی پیدا شدند که بیرون از اونیورسیتیه‌ها بطالعات علمی پرداختند و در بعضی از مسائل طبیعی و ریاضی مخصوصاً در علم هیئت و طب سخنهاى تازه گفتند و رشته این تحقیقات بسده هفدهم

سیر حکمت در اروپا

نیز کشید و از آن پس بریده نشد. و از خصایص این دوه تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است در کشورهای مهم اروپا که نام بردیم، و آنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت بیابد و دولت از آنها تقویت نماید و مدد مالی بآن مجامع برساند و سرانجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنباله اینکار تا کنون کشیده است.

مهمترین امری که در سده شانزدهم و هفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید، باطل شدن هیئت بطلمیوسی و مسلم گردیدن مرکزیت خورشید و حرکات وضعی و انتقالی زمین و سیارات دیگر بود که یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون و مرتب کرده بود بر این بود که زمین در میان عالم جادارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیه عالم دو قسمت است علوی و سفلی. عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاک قرار دارند و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است یعنی کره خاک که آب و هوا و آتش بر آن احاطه کرده اند، و کلیه جهان بر گرد مرکز زمین میچرخد و از اینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك الافلاك جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد و اجسام عنصری هر يك مكان طبیعی دارند، مكان طبیعی خاک در مرکز و زیر همه است و پس از آن مكان آب است آنگاه مكان هوا و روی آن مكان آتش است و این اجسام عنصری هر وقت در مكان طبیعی خود باشند ساکنند و چون از مكان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمكان طبیعی حرکت میکنند. یعنی آب و خاک بزیروند و هوا و آتش بالا و همین امر منشأ سبکی و سنگینی آنهاست و این حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است و نهایت بالا فلك است و افلاك هم متعددند و منتهی بفلك اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد و پس از آن دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است. و عالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری در آن جا دارند. عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل است، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغییر و تبدیل ندارند و هر چند جسمند نوع دیگری غیر از عنصریاتند و خرق التیام در آنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیه علم طبیعی بر این اساس گذاشته شده بود ولیکن پس از آنکه مرکزیت کره خاک و وجود افلاك و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد و بواسطه رصد اجسام آسمانی بادوربینها و وسائل دیگر مسلم گردید که آنها هم اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است و حکایت مكان طبیعی و حرکات طبیعی هم از میان رفت تقریباً همه اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد و اهل تحقیق ناچار شدند روش خود را برگردانند ضمناً متوجه گردیدند که برای پی بردن بسا سراسر خلقت

بهتر آنست که بجای خیال بافتن بمشاهده امور بپردازند و بتجربه و معاینه، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند و تحقیقات «فرنسیس بیکن» انگلیسی بخوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی بر مقدمات ذهنی باشد، معلومات تازه بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربه و مشاهده و استقرار و استقصاء مواد و مقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود و مقارن اینحال «دکارت» فرانسوی شجاعت و استقلال فکری عجیبی نشان داده بنیان فلسفه را دیگرگون نمود و این راه را باز کرد که گفته‌های پیشین را حجت نشناسند و کنار بگذارند و هر کس بعقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خود بجوید، و از جمله خود او پس از صرف نظر کردن از کلیه حکمت قدیم فلسفه جدیدی تأسیس کرد. بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود و در همه رشته‌های حکمت و فلسفه بشیوه بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد. مابعدالطبیعه یعنی فلسفه علیار بسیار خلاصه کرده محدود نمود باثبات وجود نفس انسانی و عالم جسمانی و ذات باری، و در فلسفه وسطی یعنی ریاضیات بواسطه اختراع هندسه تحلیلی و ترقیاتی که بعلم جبر و مقابله داد فتح باب بزرگی نمود، و گذشته از کشفیات تازه که در بعضی از مسائل طبیعی کرد، بنیاد فلسفه سفلی یعنی طبیعیات را یکسره دیگرگون ساخت و این جمله را در جلد اول سیر حکمت بقدر کفایت باز نموده ایم.

پس از آنکه فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلعه و حصاری را که در قرون وسطی برای محدود و محبوس کردن ذهن و عقل انسان ساخته شده بود خراب کردند در سده هفدهم و قرون مابعد صاحبان ذوق بدستور آنان و به پیروی از عملیات «کپرنک و گالیله و کپلر و هاروه» و دانشمندان دیگر از آن قبیل بتحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنه آن تحقیقات وسعت یافت تا بحالت حالیه رسیده و از این پس نیز نمیدانم بکجا خواهد رسید.

نتیجه اینکه، جمیع شعب حکمت علمی و نظری و اصول و فروع آنها هر يك بسط و پهنای فوق العاده پیدا کرد که دیگر ممکن نیست کلیه معلومات نوع بشر را مجموعه واحدی بنام حکمت یا فلسفه قرار دهند و هر يك از آنها دامنه عریض و طولی دریافت که بضرورت منقسم بمقسم ها و شعبه‌های فراوان گردید، چنانکه امروزه احاطه بهیچیک از آنها برای يك نفر هر قدر باهمت و با استعداد باشد میسر نمیشود. سابق برین معلومات بقدری بود که اشخاصی مانند ابوعلی سینا و خواجه نصیر و امثال ایشان نه تنها بر کلیه حکمت میتوانستند احاطه یابند بلکه میتوانستند جامع معقول و منقول شوند، یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست و استاد باشند ولیکن امروز دریای علم چنان پهناور شده که نه همین جامع معقول و منقول شدن متنع است بلکه در شعبه‌های حکمت هم که وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرها در هیچیک از آنها به تنهایی یکنفر نمیتواند احاطه کامل بیابد و هر يك بچندین رشته تقسیم شده که هر کس بنخواهد

سیر حکمت در اروپا

در يك رشته از آن رشته ها استاد شود، عمری دراز باید بالاخصصاص مصروف آن نماید و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر بجائی نرسیده و دانشمند واقعی آنست که بداند که چیزی نمیداند و فقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند بشکشف و درك حقیقت نایل شود یا نه اگر بتواند چه وقت خواهد بود .

بنابر این آنچه امروز حکمت یا فلسفه میگویند بکلی غیر از آنست که پیش از اینها میگفتند، طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آنها هر کدام چندین شعبه شده و هر شعبه علمی و فنی جدا گانه است . حکمت عملی نیز همین حال را پیدا کرده است و اکنون حکمت یا فلسفه بدو معنی گفته میشود . یکی هر حکمت حقیقی در امور عالم که محقق در آن بنظر کلی و عمومی بنگرد و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد و باین معنی حکمت یا فلسفه جولانگاه فکر همه صاحب نظران است و فن مخصوصی بشمار نیرود و منظور نظرها نیست، آنچه منظور نظرها و موضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است و آن تحقیقاتی است که درباره نفس انسان و فکر و حس و شعور و طبع او بعمل آید و چگونگی تحصیل علم و اصول و مبانی اخلاق و چگونگی عالم خلقت و مناسبات مخلوق با خالق و احکام کلی که در آن مسائل بواسطه گرد آمدن معلومات پراکنده و مقایسه آنها بایکدیگر بدست میآید .

با آنکه حکمت و فلسفه امروز، بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمیشود و محدود بتحقیقات معینی است همین قسمت نیز در ظرف سیصد سال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده و دانشمندان بزرگ در آن وارد شده و تحقیقات گرانها نموده اند که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعه ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است .

بنابر این دریان سیر حکمت در اروپا از سده هفدهم ببعده تاریخ سیر علمی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته و مستقل شده اند (یعنی طبیعیات و ریاضیات) ناچار کنار میگذاریم و فقط بسیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم، جز اینکه همین قسمت هم با علوم دیگر و ترقیاتی که در آنها روی میدهد ارتباط تمام دارد و طبعاً در ضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم و کسانی که بخواهند از این کتاب بخوبی بهره مند شوند البته از علوم جدید نباید بکلی بیخبر باشند .

و نیز باید دانست که در مغرب زمین در ظرف این مدت کسانی که اهل معرفت بوده و بوجهی از وجوه در معارف تحقیقات نموده اند بسیارند و ما اگر بخواهیم همه آنها را نام ببریم و معرفی کنیم و خوانندگان را از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشته سخن دراز میشود و مجلدات بسیار برای آن باید مدون گردد بنابراین بدگر حکمای بزرگ که افکار ایشان اهمیت کلی دارد و برای دانش طلبان راههای تازه باز نموده و در عقاید

دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا میکنیم و زبده و لب فلسفه جدید را بدست می‌دهیم.

پس گوئیم از سده هفدهم بپعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی در فنون خاص کنجکاویهای دقیق میکنند و اکتشافات و اختراعات بدیع دارند بلکه صاحب نظرانی مبینیم که در فلسفه بمعنای که اشاره کرده ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هر روز دری از معرفت بروی اهل دل می‌گشایند. البته چنانکه پیش از اینهم گفته ایم هیچ حکیمی تا کنون فلسفه تمامی نیاورده است که حقیقت را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظر خود را محدود بگفته‌های قدما نساخته و درشاهراهی که بیکن و دکارت گشوده اند قدم زده و هریک از ایشان با استفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده و روزنه‌ای باز کرده و بر حسب فهم و ذوق خود پرده از پرده‌ای هارا که حجاب بینش انسان است دریده، و هرچند چنین مینمایند که این راه را نهایت صورت نمیتوان بست فقط مسافتی از راه را پیموده اند. فیلسوفان بزرگ درین سیصد سال گذشته بجز معدودی همه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی بوده اند و اینک از فرانسویان آغاز میکنیم.

فصل اول

حکمای فرانسه در سده هفدهم

در سده هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظر بدکارت دارند ، یا از او پیروی میکنند که این جماعت را کارتزین (۱) میگویند . یا در تحقیقات او بحث و گفتگو از ردو قبول مینمایند ، و در هر حال فلسفه مهم بدیعی نساخته اند که مالاژم بدانیم خود را بگفتگوی آن مشغول بداریم و تنها از دو نفر نام میبریم که هر یک از جهتی قابل توجه میباشد.

پاسکال

نخست بلز پاسکال (۲) است که در سال ۱۶۲۳ زاده و در ۱۶۶۲ در سی و نه سالگی در گذشته است و او از نادره های روزگار است . استعدادش برای علم مخصوصاً در ریاضیات چنان بود که در کودکی پیش از آنکه از استاد چیزی بیاموزد و حتی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط و اشکال را بدانند چندین قضیه از قضایای هندسه اقلیدسی و از پیش خود کشف کرد و هم در جوانی رساله ای در مشکلات عالم هندسه و حساب نوشت و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را از استعمال قلم و کاغذ و عملیات جمع و تفریق بی نیاز ساخت (۳) در تأسیس محاسبه مقادیر بی نهایت خرد (۴) و همچنین محاسبه احتمالات (۵) که امروز از شعب مهم علوم ریاضی است و محاسبه علمی را بکلی منقلب ساخته و قدرت اهل علم را بر امر حساب فوق العاده بالا برده است پاسکال مدخلیت تام داشته است . در طبیعات نیز مجهولات چند معلوم نموده و از جمله بنیاد علم فشار مایعات و بخارات را گذاشته و وزن داشتن هوا و کاهش و افزایش آن و امکان خالی شدن ظرف مسدود را از هوا بتجربه و عمل معلوم کرده است .

در حکمت در آغاز پاسکال پیرو دکارت بود و در این که در علم قول کسی را حجت نباید شمرد و خود باید بحقایق پی برد کاملاً با او موافق است، اما بزودی طبعش متمایل

(۱) Cartèsiens (۲) Blaise Pascal (۳) Machine à calculer (۴) Calcul infinitésimal (۵) Calcul des probabilités

فصل اول

بمباحثات دینی شد چنانکه دوائر مهم ادبی که از او باقی مانده است یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که بصورت اندیشه های پریشان، در حال مسوده است و عمرش وفا نکرده است باینکه آنها رامدون و منظم کند در حقانیت دین مسیح است (۲) و اهمیت این آثار امروزه بیشتر از جهت حسن عبارت و سخن پردازی است و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده میشود که نوشته هایش سر مشق نویسندگی و بلاغت شده است.

پاسکال عالم علم را نامتناهی و بی کران میدانند و در این باب بیان شیوایی دارد و از جمله عبارات معروفش اینست که «جهان کره ایست که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا نیست» و «بی کرانی تنها از سوی بزرگی نیست از سوی خردی نیز بی کران است» (۳) و انسان بدرک بی کرانی توانا نیست خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی توانایی انسان تنها بدریافت اموری است که میانه خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانه این دو نهایت است. نسبت بعدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت بکل عدم است و علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را درمیابد و هم در پیش و هم در پس دریایی بی پایان از نادانی بر او احاطه دارد بقول شاعر ایرانی «اول و آخر این کهنه کتساب افتاده است».

در بیان فلسفه دکارت نمودار ساختیم که آن فیلسوف در سیر درونی که امور عالم کرد گذشته از ذات باری دو قسم وجود را محقق یافت یکی وجود جسمانی که حقیقتش بعد است، دیگری وجود روحانی که حقیقتش تعقل است. پاسکال نیز این معنی را معتقد است با این خصوصیت که وجود جسمانی را در جنب وجود روحانی بکلی ناچیز میخواند و انسان را که از جهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است از جهت عقل و روحانیت بزرگ می شمارد چنانکه میگوید «انسان گیاهی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است اما گیاهی است که عقل دارد. برای تباه کردن او لازم نیست کلیه جهان دست بهم دهند يك بخار و يك قطره آب برای کشتن او بس است، اما اگر سراسر جهان کمر برهلاک او ببندند باز او شریفتر از آنست که بهلاک او کمر بسته است چون او میدانند که میمیرد و جهان که بر او چیره میشود ادراک توانائی خود را ندارد».

پاسکال امر دیگری را قائل است که هم برتر از عقل است و هم برتر از جسم و آن محبت (۴) است و بخشی است الهی و محبت حقیقت آنست که بذات باری تعلق میگیرد که مهری که بدیگران تعلق باید بذات نیست بلکه بصفات است که امور عارضی

Les Pensées (۲) Lettres provinciales (۱)

Les deux infinis : l'infiniment grand et l'infiniment Petit (۳)

La charité (۴)

سیر حکمت در اروپا

میباشند، و پاسکال در باب محبت که آنرا برتر از موجودات میداند عبارت زیبانوشته است. بنابراینکه پاسکال محبت را برتر از عقل میداند بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار میدهد و میگوید: «بوجود خدا دل (۱) گواهی میدهد نه عقل، و ایمان از اینراه بدست میآید» و نیز میگوید: «دل دلایلی دارد که عقل را بآن دسترس نیست.» پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم بساید او را عارف بخوانیم چون در الهیات پای استدلالیان را چوین میداند و فلسفه را بیحاصل میانگارد و شک نیست که توجه او در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلند است و درین زمان مورد اعتنای تمام میباشد اما معاصران او این اعتنا را نداشتند و او را از حکما نپنداشتند و حق اینست که پاسکال در علوم ریاضی و طبیعی و همچنین در نویسندگی از اشخاص درجه اول است اما از فلاسفه بشمار نمیآید.

مالبرانش

نیکلا مالبرانش (۲) در سال ۱۶۳۸ در پاریس بدنیا آمده پس از اتمام تحصیل در صف کشیشان داخل شده و سپس از خواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته و تا پایان عمر جز مطالعه و تألیف و تصنیف در مباحث حکمتی کار نکرده و در سال ۱۷۱۵ در هفتاد و هفت سالگی در گذشته است.

«مالبرانش» نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد. تصنیف های او متعدد است نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت» (۳) نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم به «تفکرات مسیحی» (۴) و یکی «گفتگودر مابعدالطبیعه» (۵) و یکی «رسالة در اخلاق».

آراء فلسفی مالبرانش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده و او یکی از دانشمندانی است که روش دکارت و عقاید او را در منطق و ریاضیات و طبیعیات ترویج و توضیح نموده است و در مابعدالطبیعه بیش از دکارت به اگوستین یعنی در واقع بافلاطون نزدیک شده و بمثل افلاطونی بدرستی معتقد است تا آنجا که او را افلاطون مسیحی لقب داده اند.

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد و در واقع شرح و توضیحی است از بیان دکارت بر نامعتبر بودن ادراکات و خطاهای انسان در علم و فهم خود و تحقیق

(۱) میان ما دل را غالباً عقل میگیرند ولیکن اروپایان عموماً دل را موضع عواطف و احوال نفسانی میگویند.

Nicolas Malebranche (۲)

De la recherche de la vérité (۳)

Méditations chrétiennes (۴)

Entretiens sur la Métaphysique (۵)

در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آنرا به علم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست :

علت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح و عقل او گرفتار تن شده است و بواسطه تن دارای قوه احساس و تخیل و همچنین تمایلات و نفسانیات گردیده و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته و از همه این راهها برای او خطاها و اشتباهها دست میدهد .

منشاء خطاهای انسان از حواس اینست که حواس بآنسان برای آن داده شده است که وسیله محافظت تن و ابقای وجود او باشد ولیکن انسان حواس را وسیله علم پنداشته است حواس در آن قسمت که وسیله محافظت تن است درست کار میکند یعنی مناسبات تن با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اما انسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء میندارد و آنچه بتوسط حواس درک میکند حواس موجودات میانگارد و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض جهان نقش میشود و صور نوعیه و عرضیهائی که ما برای اشیاء فرض میکنیم (۱) حقیقت ندارد و همچنین لذت والهی که از تأثیر اشیاء درک میکنیم در حقیقت از آنها نیست احوال نفس خود ماست . حاصل اینکه عوارضی که در نفس خود ما روی میدهد نسبت باشیاء خارج میدهدیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲) .

تخیل و توهم نیز مایه بسیاری از خطاهای ماست . مثلاً از این زاه است که شیفته اشخاص میشویم و گفتههای پیشینیان را برای علم خود حجت میشماریم و از دیگران تقلیدههای بیجا و بيمورد میکنیم .

تمایلات هم در طبع انسان مهورکین ایجاد میکند و مهورکین حجاب فهم میشود و آنرا مشوب میسازد و نمیگذارد حقیقت امور را بدرستی دریابد .

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدیدتر است و بیشتر انسانرا بخطا میاندازند .

خود قوه فهم نیز بواسطه محدود بودنش امور را بر انسان مشتبه میسازد و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش بر اینکه میتواند به علم خویش بر امور عالم احاطه یابد او را بطمع میاندازد و گمراه میکند .

پس از آنکه موجبات مختلف خطا و گمراهی را در ضمن پنج باب بتفصیل شرح داد در باب آخر روش درک حقیقت را بیان میکند و اینکه از حواس و قوه تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفادهها میتوان کرد ، و شش قاعده برای جستجوی حقیقت بدست میدهد که آنها هم ازدکارت اقتباس شده و خلاصه اش اینست که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل شدنی نباشد وسایط مشترك را باید بدرستی بدست آورد و حشو و

(۱) اشاره است به فلسفه ارسطو و پیروان او و حکایت جنس و فصل و نوع و غیر آنها .

(۲) درستی این سخن روز بروز روشنتر میشود و در علوم جدید ثابت و مسلم شده است .

زواید را باید کنار گذاشت و مطالب را باید خلاصه و مرتب کرد و ترکیباتی که از معلومات ساخته میشود باید محل تأمل قرار داد و بیکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده را خذف نمود مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه ندارد و آنچه از دکارت در یافته اکتفا کرده است ولیکن برخلاف دکارت در مابعدالطبیعه بتفصیل وارد شده اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیها اظهار نموده که بعضی از صاحب نظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات را داشته اند ولیکن مالبرانش بصراحت بیان کرده و بنحو مخصوص آنها را موجه ساخته است.

پاسکال که پیش ازین باختصار او را معرفی کرده ایم بردکارت خرده گیری مهمی که کرده بود این بود که باندازه کفایت خدا را در کار جهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است ، این خرده را بر مالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که او همه چیز را از خدا میداند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراک او از خداست و هم اراده و افعال او و بیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است انسان مرکب از دو جوهر است یکی تن که جسم است یعنی حقیقت آن بعد است دیگری نفس یا روح که حقیقت او علم و عقل است و هم- چنانکه جسم پذیرنده شکل و حرکت است نفس قابل ادراک (علم) و اراده است (عمل)، ولیکن برخلاف آن که عامه معتقدند که نفس رامبداً حرکت جسم میداند نه جسم در جسم تأثیر دارد نه روح در تن مؤثر است و هر فعلی که در عالم واقع میشود از خداوند است و غیر از خدا چیزی علت حقیقی معلولات نیست .

بیان آن، اینست که روح انسان هر چند بظاهر بتن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او بخداست اما چون انسان گناهکار شده بتن متوجه گردیده و اتصالش بمبدأ ضعیف شده است پس باید بکوشد که آن اتصال قوت بگیرد و هر چه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت .

روح (یا نفس یا عقل) نمیتواند ادراک کند مگر آنچه را که با او متحد و پیوسته است و چون بجسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع بخداست فقط وجود خدا را ادراک میکند و دلیلش اینست که انسان معدوم را چنانکه نمیتواند بشد تعقل هم نمیتواند کرد و هر چه را انسان تعقل میکند وجود دارد و ما میبینیم ادراک امر نامتناهی و بیکران را داریم پس از این فقره دو نتیجه میگیریم یکی اینکه امر بیکران وجود دارد دیگر اینکه ما باو پیوستگی داریم زیرا که اگر وجود نداشت بعقل ما در نیامد و اگر باو پیوسته نبودیم او را ادراک نمیکردیم و امر بیکران یعنی آنچه کمالش محدود نیست جز ذات باری چه خواهد بود ؟

از این بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی و علم انسان بهستی اوضروزی است و نفس انسان خدا را مستقیماً و بلاواسطه ادراک میکند و میتوان گفت ذات باری موضع نفوس است چنانکه فضا مکان اجسام است.

اما آنچه انسان از مخلوق درک میکند نظر باینکه بآنها پیوستگی حقیقی ندارد و آنها را بحس و خیال و وهم درمیابد درحقیقت علم نیست و خطای بزرگ ماهین است که گمان میکنم بر موجودات علم داریم و حال آنکه علم بر همان امور تعلق میگیرد که تعقل میکنیم پس آنچه ما بر آن علم داریم صورتهای موجودات است (آنکه در فلسفه افلاطون مثل مینامند) و صور یا مثل در علم خدا وجود دارند و نفوس ما آن صور را مستقیماً ادراک نمیکنند بلکه بآن واسطه ادراک میکند که آنها در علم خدا وجود دارند و چون ما ادراک ذات باری را داریم صور موجودات را هم بواسطه او ادراک میکنیم در واقع علم صفت خداست خدا را که میبینیم صور را که میبینیم موجودات را در مییابیم و البته مراد از دیدن تنها بینائی چشم نیست بلکه دیده دل است یعنی تعقل اینست. بیان اینکه میگوید رأی مالبرانش در باب علم اینست که انسان هر چه میبیند در خدا میبیند خدا را بلاواسطه میبیند و مخلوق را بواسطه خدا میبیند.

اینکه انسان هر چه میبیند در خدا میبیند یکی از رأیهای اختصاصی مالبرانش است (۱) و از این رأی نکته سنجان برخوردارند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هر چه هست خداست و این وحدت وجود است و راستی اینست که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بروحدت وجود میکند. اما او چون باصول دیانت مسیحی مقید است از این مذهب ابا و استیحا ش دارد و اسپینوزا (۲) از معاصران خود را که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند، اما معلوم نیست با عقایدی که دارد جز باستیحا ش و تأکید لفظی باینکه ذات باری از مخلوق جداست بچه وجه از وحدت وجود تخلص مییابد اینقدر هست که علمی که برای انسان در خدا قائل است علم بر صور کلیه و معقولاتست و ظاهر اینست که علم بر جزئیات را که بحس و وهم دست میدهد مشمول رویت در خدا نمیسازد و چون میسرند آیا بعد (یعنی جسم) را در خدا میبینیم یا نه میگوید بعد معقول را در خدا میبینیم نه بعد محسوس را، آنگاه ابراد میکنند که اگر بعد معقول را در خدا ادراک میکنیم پس خدا بعد دارد یعنی جسم است اما مالبرانش این ایراد را به بیانی رد میکند که درست مفهوم نمیشود و سرانجام منتهی میگردد باینکه اطمینان بوجود عالم مادی و محسوسات و جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است که در تورات تصریح شده است باینکه خداوند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است و این فقره جزء دیانت است و یقین بدیانت امری ایمانی است و دخلی بعقل ندارد.

در بیان فلسفه این فیلسوف مشابیهائی که میان او و مالبرانش است نمایان میشود. گفتیم مالبرانش هم علم و ادراک انسان را از خدا میدانند هم اراده و افعال او را

مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم درجسم تأثیر و فعل نمیکنند و روح وجسم هم بطریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون از جنس یکدیگر نیستند پس مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خداست و او علت ذاتی و حقیقی میباشد از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده میشود او علت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است شرط و آلت یا سبب است نه علت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر مبینیم حکایت علت و معلول نیست مقارنه امور است مثلاً اینکه مبینیم جسمی بر جسمی بر میخورد و آنرا بحرکت میآورد این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست، برخوردن جسم بجسم سبب شده است برای فعل خداوند. بعبارت دیگر چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار دائماً در کار خلقت است نه اینست که چیزی را که يك بار خلق کرد آن چیز بخودی خود موجود بماند، باصطلاح حکمای ماهم علت محدث است هم علت مبقی پس خداوند پیوسته در کار ایجاد موجودات است و هر جسمی را که وجود میدهد در مکانی ایجاد میکند پس اگر يك جسم را همواره در يك مکان موجود بدارد آن جسم ساکن است و اگر در مکان های چند ایجاد کند متحرك خواهد بود و نیز وقتی که خورشید میدمد و روشنی میدهد روشنی دادن از خداست دمیدن خورشید سبب میشود و موقع میدهد برای روشنی بخشیدن خداوند، و همچنین است تحريك نفس نسبت باعضاء بدن که فعل از خداست و اراده نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است.

اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی و مؤثر حقیقی را خدا میدانند و چیزهای دیگر را که بنظر میآید علت امورند علت عرضی یا سببی (۲) یا مقارنه یا شرط میخوانند بنابراین قدرت همه از خداست و از مخلوق همه عجز است بیم و امید همه سزاوار خداوند است مخلوق که فقط آلت و سبب باشد شایستگی بیم و امید ندارند و هر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است.

شگفت اینجاست که مالبرانش با آنکه هر چه فعل است بخدا منسوب میدانند و حتی نفس را در تحريك بدن مؤثر واقعی نمیندازد جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است و میگوید مشیت خداوند فقط بکلیات تعلق میگیرد نه بجزئیات و اینکه دکارت اراده خداوند را مقید بقیودی ندانسته اشتباه است زیرا مبینیم امور عالم همیشه تحت انتظام است و استثنائی در کار نیست و حال آنکه اگر مشیت مقید بقیودی نبود نظام و قانون مقرر در کار دنیا ممکن نمیشد. خلاصه اینکه مشیت های خداوند کلی است و همان قوانینی است که در امور عالم مقرر فرموده است و اراده جزئی مخصوص بشر است و هر کس در جزئیات نسبت اراده با فریدگار بدهد قیاس بنفس کرده است و کار خدا بکار بشر قیاس

(۱) رجوع کنید به جلد اول سیر حکمت بخش دوم از فصل نهم

Cause occasionnelle (۲)

کردن (۱) باطل است، هرچند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جزاین نیست که بقدر عقولشان سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه در باره خداوند از قیاس بکارهای بشری باید دوری جست.

اگر فعل همه از خداست آیا گناهکاری انسان هم از خداست .
مالبرانش میگوید: نه . بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است ، فعل آنستکه از عقل سر میزند و عقل در عالم ادراک نظام میکند و باید از آن پیروی نماید ، مراتب کمال را دریابد و بآن مهر بورزد ، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان در نظام عالم و مراتب کمال تفکر کند و تفکر دانشمند مانند دعا و نماز است و عبادت اوست (۲) .

کتابی که مالبرانش در اخلاق نوشته خواندنی است اما بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفه آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا میکنیم شرح و بسطی هم که در آن دادیم برای این بود که نکته سنجان را بفلسفه افلاطون و اگوستین و دکارت و نتایج آنها بهتر متوجه میسازد و بفهم فلسفه اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس از این باید بشناسانیم یاری میکند و گر نه مالبرانش با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است و نوشته هایش برآستی خواندنی است از حکمای درجه اول بشمار نیاید بعلاوه جای تأمل است که او را فیلسوف باید خواند یا متکلم ، و حکیم باید گفت یا عارف . بهر جهت رأیهای که مالبرانش بآن معروف است دو فقره است : یکی آنکه انسان آنچه میبیند در خدای میبیند دیگر اینکه فعل همه از خداست و آنچه را عادت علت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است .

حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم در میان فرانسویان در سده هفدهم گذشته از دکارت و پاسکال و مالبرانش کسیکه در فلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بخود داشته باشد نیست البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده اند و بعضی از آنها از جهانی کمال اهمیت و برجستگی را دارند اما در فلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند .

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم گاساندی (۳) نام دارد و او معاصر دکارت و چهار پنج سال هم براو مقدم بوده است و از کسانی است که در سرنگون کردن فلسفه اسکولاستیک کوشیده است اما اگر با ارسطو مخالف بوده با دکارت هم چندان موافقت نداشته و از اشخاصی است که بر او اعتراضات مفصل کرده است در مذاق فلسفی بیشتر

Anthropomorphisme (۱)

(۲) تفکر ساعه خیر من عباة ستین سنه (۳) Gassandi

مشایل به ابیقر ذیمقراطیس بوده است .
دیگر بسوئه (۱) کشیش والامقام که در سخنوری منبری وفصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم نیز بوده است اما در فلسفه تا آنجا که عقیده دینی او مقتضی بوده پیروی از دکارت میکرده است . اثری از او که میتوان مرتبط بفلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله‌ای در معرفت خدا و نفس و این هر دو کتاب را برای تربیت ولیعهد یعنی پسر لوئی چهاردهم یادشاه فرانسه نوشته است .

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آنزمان که او نیز مردی بزرگوار و در سخنوری و نویسندگی و حکمت و عرفان مقامی بلند داشته فلن (۲) است مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط بفلسفه میباشد کتابی است در اثبات ذات باری وصفات او که آنهم برای تربیت نواده لوئی چهاردهم نگاشته شده است .

اثر دیگر که در نیمه دوم سده هفدهم در فرانسه نوشته شده و نمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی است در منطق که دو نفر از پیروان دکارت باتفاق نوشته اند و آن نخستین تصنیفی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سودمند است بکار برده و در این فن تجدیدی بعمل آورده است و آن کتاب هنوز خواندنی است نویسندگان یکی پیرنیکل (۳) و دیگری انتوان ارنولد (۴) نام داشته و آن هر دو از دانشمندان آن عصر بوده اند و چون مرتبط بصومعه پور روایال بوده اند کتابشان معروف بمنطق پور روایال (۵) میباشد .

لارشفوکو (۶) نویسنده کتاب موسوم بکلمات قصار (۷) و لابرویر (۸) صاحب کتاب معروف باخلاق (۹) از فیلسوفان شمرده میشوند اما در نویسندگی بلند پایه اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته سنجیهای اخلاقی است .

آخرین دانشمند فرانسوی در سده هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است پیربل (۱۰) است او از حکمایی نیست که شخصاً فلسفه خاصی آورده باشد و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از فاضلان و محققان است و کتاب مهم او «فرهنگ تاریخی و تحقیقی» (۱۱) نام دارد و آن برآستی گنجینه‌ای از تحقیقات است که همه مسائل علمی و فلسفی و دینی را بنظر گرفته و رأیهای مختلفی را که دانشمندان در آن مسائل اظهار کرده اند مورد نقادی قرار داده است که هر کدام چه نقص و ضعفی دارند ، و روشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و از درک حقایق مطلق عاجز است و جز معلومات نسبی نمیتواند

-
- (۱) Bossuet (۲) Fenelon (۳) Pierre Nicola (۴) Antoine Arnauld
(۵) La Logique du port - Royal (۶) La Roche foucauld (۷) Les Maximes
(۸) La Bruyère (۹) Les Caractères (۱۰) Pierre Bayle
(۱۱) Dictionnaire historique et critique

دریابد و براهینی که بر اثبات صانع و بقای نفس و جبر و اختیار و مبانی اخلاقی و مسائل اساسی دیگر اقامه شده هیچیک تمام نیست و همه کس را قانع نمیسازد، و امور دینی را از امور علمی باید جدا کرد. دردین ایمان را باید حاکم قرارداد و بگفته مقتدایان باید عمل نمود و در علم و حکمت بعقل باید رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه های مختلف هست غالباً مبنی بر اغراض و هوی های انسانی است بسا هست که در اصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ و عبارات و شیوه بیان را مختلف ساخته باهم مشاجره میکنند و نمیدانند چه میگویند یا میدانند و لجاج و عناد کرده بتقیح و تکفیر یکدیگر میپردازند. پس افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت و از اینجهت معترض کسی نباید شد.

پیربل از کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده و تحقیقاتش در روشن ساختن اذهان و افکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱۶۴۷ زاده و در ۱۷۰۷ در گذشته است).

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا (۱) که از حکمای درجه اول اروپاست در اواخر سال ۱۶۳۲ در امستردام (۲) پایتخت هلاند متولد شده است. پدر و جدش از یهودیانی بودند که در پایان سده شانزدهم بسبب تعدیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ابتدا پیرتقال سپس بهلاند مهاجرت کردند. مادرش شش سال پس از زادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او درگذشتند و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را بخواهریگانه خود واگذار کرد. تحصیل و تربیتش در مدرسه اختصاصی یهودیان واقع شد اما بآن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت و مخصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردیده چون فکری بازداشت نتوانست بتعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقید بماند و تعلیمات عیسوی را بالاتر یافت و اندک اندک رفت و آمدش بحوزه روحانی یهود کم شد چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای اینکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید و تطمیع خواستند او را بر آن دارند که بآداب یهود تظاهر کند اما او هر چند از دین اجدادی رسماً بیرون نرفت آن تعهد را هم نکرد بنا بر این در بیست و چهار سالگی مکفرواز جامعه یهود اخراج شد مخالفان آهنگ کشتن او را هم کردند اجلش نرسید بود پس دست بدامن حکومت شدند و از امستردام تبعیدش کردند بنقاط مختلف رفت و سرانجام در لاهه (۳) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید و یکسره بمطالعه و تفکر در مسائل فلسفی مشغول گردید ضمناً شغل تراشیدن بلور برای عینک و دوربین و ذره بین اختیار کرد و در این صنعت زبردست شد و از این شغل و تدریس خصوصی که برای طالبان علم

فصل دوم

میکرد در آمد مختصری داشت و زندگانی محقری بی‌هوی و هوس بقناعت ولیکن خوش و بی‌دلتگی و افسردگی میگذرانید از یکی از خانه داران يك حجره گرفته در آن بسر میبرد و بسا میشد که چندین روز و هفته در حجره میماند و از حجره بیرون نیامد فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه و نوشت و خواند بحجره صاحبخانه میرفت و چند دقیقه خود را بصحبت‌های متفرق مشغول میکرد. کم‌کم آوازه‌اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان بسا اورفت و آمد نمودند و بزرگان خواستار دیدنش شدند، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزة علمیه شهر خود را باو پیشنهاد نمود و نپذیرفت و گفت یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود باز میدارد دیگر اینکه تدریس آزادی فکر مرا از من سلب میکند و مجبور میشوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم. بعضی از بزرگان دانش‌پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند عزت نفسش قبول نکرد یکی از ازادگان کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال خود را در وصیت باو واگذار کند چون آن شخص برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد او را از ارث محروم سازد سرانجام آن مرد قدر دان بموجب وصیت مبلغ پانصد فلورن (۱) پول هلندی از مال خود برای او وظیفه سالیانه مقرر داشت آنرا هم یکجا نپذیرفت و دوست فلورن را رد کرد که سیصد فلورن برای مدد معاش من بس است. با اینهمه توجه بزرگان نسبت باو مایه سوءظن سیاسی گردید چنانکه صاحبخانه بیمناک شد که مبادا از غوغای عامه بخانه او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که من آلایشی ندارم و بیگناهی آشکار است و اگر غوغایی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدرآمده و از مردم استقبال خواهم کرد و مجال نخواهم داد که بخانه تو متعرض شوند.

باری آن دانشمند روزگار را یکسره حکیمانه و درویشانه گذرانید اما از دیرگاهی بیمار و ظاهراً مسلول بود و بسیاری کار هم بر ناتوانی او افزود و در آغاز سال ۱۶۷۷ در چهل و چهار سالگی راه جهان دیگر پیمود.

اسپینوزا در زندگی خود دو تصنیف منتشر ساخت یکی رساله‌ای در بیان فلسفه دکارت (۲) که برای یکی از شاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رساله‌ای الهیات و سیاسیات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۳) اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار نبود گفتگو بلند کرد و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر نمود ولی همان سال که وفات یافت دوستانش نوشته‌های او را چاپ کردند و عمده آن مصنفات یکی رساله کوچکی است بنام

(۱) Florin این مبلغ در حدود چهل لیره انگلیسی است.

(۲) Les Principes de la Philosophie de Descartes

(۳) Traité Théologie-politique

سیر حکمت در اروپا

«بهبودی عقل» که ناتمام است (۱) و یکی کتابی بنام «سیاست» (۲) که آن نیز بیابان نرسیده است و یک کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۳) که حاوی اصول فلسفه او و مهم‌ترین آثار اوست و از کتابهای نامی دنیا می‌باشد.

همه این کتابها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنها را ما بزبان فرانسه یاد میکنیم که برای خوانندگان مافهوم باشد.

بخش دوم فلسفه اسپینوزا

۱- کلیات

چنانکه در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم او از کسانی است که در اشتغال بفلسفه بکلی از هر گونه آرایش ریب و ریا و فضیلت فروشی و شهرت طلبی و منفعت‌خواهی و خودپرستی و دنیاداری مبری بوده و فلسفه را بجد گرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دلبستگی باشد انگاشته و زندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن عقاید ایمان راسخ داشته است چنانکه در یکی از نامه‌ها می‌گوید من نهیدانم فلسفه من بهترین فلسفه‌ها هست یانیست ولیکن خودم آنرا حق میدانم و اطمینانم بدرستی آن بهمان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است.

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگترین فلسفه‌هایی است که در دنیا بظهور رسیده و طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست بلکه میتوان گفت از زمان باستان تا امروز، گذشته از علمای قشری دینی و بعضی از فلاسفه قدیم، همه حکما و دانشمندان از ذوق در همه اقوام و ملل دانسته یا ندانسته بوجهی و تا اندازه‌ای دارای این مذهب بوده‌اند. آن نوعی از وحدت وجود است (۴) شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او اگوستین و معتقدان او و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان خدا حکمت کرده‌اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی عصر جدید و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. بالاینهمه وحدت وجود بنحوی که او بیان کرده و موجه ساخته چنان است که چاره نداریم جز اینکه فلسفه او را مستقل و بی‌بشماریم و در بیان آن از شرح و بسط چیزی فرونگذاریم.

بسیاری از محققان اسپینوزا را حکمای دکارتزین یعنی از پیروان دکارت خوانده‌اند حتی لایبنیتس (۵) آلمانی گفته است فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت است که از خدا تداول بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیک

(۱) Traité de la Réforme de L'Entendement

(۲) L'Ethique (۳) Traité Politique

(۴) Panthéisme معنی تحت اللفظی این کلمه بفارسی «همه خدایی» است ولیکن حکمای

نرا وحدت وجود گفته‌اند (۵) Leibniz

را رها کرده و روش دکارت را برگزیده یعنی اصول و مبانی او را در علم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کرده و مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه را کنار گذاشته و هیولی و صورت و صورجنسیه و نوعیه و آن حدیثها را ترك نموده فقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظر ساخته و محسوسات را بی اعتبار دانسته و مقولات را اساس قرار داده است راست است، و نیز باید تصدیق کرد که در فلسفه دکارت هم وحدت وجود نهفته و تخیلی است که آنجا کاشته شده است چنانکه مالبرانש در پیروی از دکارت با همه استیحا سیکه از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرد که جز با وحدت وجود سازگار نمیشود و شاید بتوان گفت اگر اسپینوزا فلسفه دکارت را ندیده بود باین خط نیافتا د یا لا اقل بیان خود را باین صورت در نیآورد، اما اینکه فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت باشد که جزئی تصرفی در آن بعمل آمده نمیتوان تصدیق کرد. آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهسراه دکارت شده و يك چندبا او همقدم گردیده است ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که يك راه بر است و يك راه بچپ میرفته است و هریك از ایشان یکی را اختیار کرده است. از این گذشته دکارت در فلسفه اولی و مابعدالطبیعه باصول اکتفا کرده و زود متوقف شده بشعب دیگر علم پرداخته است ولی اسپینوزا تا پایان عمر در فلسفه اولی قلم زده است و نیز انصاف باید داد که اسپینوزا در فلسفه خویش خواه راست رفته باشد خواه کج نتیجه ای که از مقدمات گرفته سازگار تر است از نتیجه ای که دکارت گرفته است و چون به بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این مطلب روشن خواهد شد، از نکته های توجه کردنی اینست که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول بقین پیشه خود ساخته است ولیکن بحکمت گرا میدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت بجهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهمترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفه اولی میباشد موسوم بعلم اخلاق است و نیز بهین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشتر مصروف بفلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است.

از اموری که اسپینوزا در آن بدکارت بسیار نزدیک است چگونگی مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی او نیز مانند دکارت روش ریاضی را پسندیده و در این راه از آن فیلسوف هم پیش افتاده است تا آنجا که در بعضی از مصنفات خود از جمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی اوست بیان مطلب را هم بصورت مسائل ریاضی در آورده و مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسه اقلیدسی عنوان کرده است در آغاز موضوع بحث را تعریف میکند و اصول متعارفه و موضوع را بنیاد قرار مینهد و حکمی عنوان میکند و برای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگیرد و به ثبت المطلوب میرسد و بهین جهت خواندن و فهمیدن کتاب او دشوار است و ما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ناچاریم از پیروی اسلوب او صرف نظر کرده و مطالب او را از صورت قضایای

اقلیدسی بیرون آورده بیان ساده متعارفی در آوریم چنانکه هر کس دیگر هم که خواسته است فلسفه اسپینوزا را برای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است. در هر حال این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده اند بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است هر چند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود میداند اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است بعبارت دیگر حکمتش حکمت اشراق اما روشش منشاء است.

۲- سلوک در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جوای خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم و دیدم خوشی و ناخوشی بسته باینست که شخص بچه چیز دل ببندد، اگر دل بستگی او بچیزهای ناپایدار باشد چون ازدستش بروند و دیگری را از آنها برخوردار ببیندیم و اندوه و رشک و کین باو دست میدهد و اینهمه فسادها و دشمنیها و بدبختیها از همین جهت است، اما آنکه مهرش بر چیزهای پایدار باشد و نعمتی را در یابد که زایل نشدنی نیست شادی خوشی او بی آرایش و همیشگی خواهد بود.

پس دیدم دنیا همه دنبال عشرت و لذایت حسی یا مال و یاجاه میروند و در این راه تحمل مصائب و بلیات و رنج و درد میکنند تا آنجا که جان خود را هم بخطر میاندازد ولیکن می بینیم لذایت حسی شخص را از هر منظور دیگری باز میدارد در حالی که پس از ادراک آن لذایت غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هر چه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند و اختیار را از دست بدهد و مقید بقیود بسیار شود و در هر حال بزودی بر خوردم باین که این امور را مقصد نباید قرار داد و فقط نباید برای رسیدن بخیر دیگر باشند.

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد هر چه جستم دیدم همه نیک و بد ها به نسبت اند و بد مطلق نیست و هر چیزی بجای خویش نیکوست و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البته تابع آن است در نییابد جز اینکه هر کسی حس میکند و معتقد میشود که در طبع انسان مرتبه کمالی هست بالاتر از آنکه او خود دارد و رسیدن بآن مرتبه کمال

(۱) این فصل خلاصه ایست از رساله ناتمام «بهبودی عقل» که بمنزله مقدمه فلسفه اسپینوزا و نظیر نیمه اول رساله گفتار دکارت است.

فصل دوم

مانعی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیله رسیدن بآن کمال است و منظور من باید این باشد که خود را بآن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریک سازم و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممد آنست .

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت و البته شناخت کل عالم طبیعت نیز لازم است و فلسفه اخلاقی و علم طب و علوم فنی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است و ما را بر رسیدن بکمال مطلوب یاری میکند و مقدمه حصول این مقصود اینست که قوه فهم و تعقل خود را پاس کنیم و بهبودی دهیم و چون تا وقتی که راه مقصود را نیافته ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختیم :

۱ - سخنانم را مطابق فهم عامه بگویم، و کارهایم را تا آنجا که مغل بمقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد .

۲ - از لذایذ و تمتعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم .

۳ - از مال فقط آن اندازه بهره یابم که برای حفظ جان و تندرستی و رعایت آداب ضرورت دارد .

اما در مقام بهبودی قوه تعقل دریافتیم که انسان علم را بچهار وجه حاصل میکند : یکی آنچه از افواه مردم فرا میگیرد مانند علم هر کس بتاریخ ولادت خویش . دوم آنچه بتجربه اجمالی معلوم ما میشود مثل اینکه بتجربه درمییابیم که نفت میسوزد از این دو وجه معتبرتر علمی است که از رابطه علت و معلول و مرتبط ساختن جزئیات بقوانین کلی بدست میآید . اما علم حقیقی آنست که بوحدان و شهود (۱) حاصل شود و این علم است که خطا در آن راه ندارد و چون بامعلوم منطبق است موجب یقین است بلکه علم حضوری و ضروری است و آن بر بساطت مبادی تعلق میگیرد اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بساطت تعلق میگیرد و روشن و متمایز و صریح و با معلوم منطبق است نشانه صحتش باخودش است و برای اطمینان بدرستی آن بنشانی خارجی نیاز نیست، عبارت دیگر برای رسیدن بیقین بردرستی علم راهی نیست بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعده آن علم صحیح منطبق ساخت تا علم بعلم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم بدست میآید عوارض زمانی و شخصیات و جزئیات نیستند چه آنها متغیرند و موضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات و امور انتزاعی هم نیستند چون امور انتزاعی و کلیات حقیقت ندارند زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون انسان عاجز است از اینکه همه صور اشیاء را در ذهن بگیرد بقوه خیال صورتی اجمالی و انتزاعی

درست میکند و آنرا کلی میخواند و حقیقت میپندارد و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه عقلی میباشند. باین بیان اسپینوزا از آنجهت که منکر حقیقت کلیات است از اصحاب تسمیه است (۱) و از جهتی پیرو افلاطون است چون با عیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است، و از این رو بعقیده او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت و ماهیت معلوم باشد و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آنست و در ذهن و در خارج یکسان است. پس باید تعریف هر حقیقت را دریافت و فکر خود را بر نتایج که از آن تعریف بدست میآید اعمال نمود و چون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیه اقلیدسی پیدا میکند از این سبب است که اسپینوزا فلسفه خود را باین صورت درآورده است.

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیز حق و باطل اینست که بدو حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم و البته این حقیقت هر چه بسیطتر و کاملتر باشد مبنای علم محکمتر و بنیاد واسطه احاطه ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود پس بهترین وجوه اینست که بکاملترین وجود متوسل شویم که همه معلومات ما از حقیقت او برآید، بعبارت دیگر همه حقایق را در او ببینیم و او را در همه حقایق دریابیم، یعنی علم بذات واجب الوجود پیدا کنیم.

از این روست که اسپینوزا خود گفته است حکمای پیشین فلسفه خویش را از عالم خلقت آغاز میکردند و دکارت نفس خویش را مبدء علم گرفت اما من خدا را مبدء فلسفه یافتیم. بعبارت دیگر پیشینیان میگفتند خود شناسی وسیله خدا شناسی است، اسپینوزا خدا شناسی را طریق خود شناسی دانست و نظر باینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا میدید یکی از محققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است، با اینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفتند و ملعونش خواندند.

۳ - خدا شناسی (۲)

چون اسپینوزا بنا بر این گذاشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که باعلی درجه بسیط و کامل باشد و بر آن شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری را روشترین حقایق دانسته و بتعریف آن پرداخته و این تحقیق را سر آغاز فلسفه خود ساخته است.

چنین بر میآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم و حاجت بگفتن نداشته است که

(۱) رجوع کنید بجلد اول در فصل اسکولاستیک

(۲) مطالب این فصل خلاصه بخش اول از کتاب علم اخلاق است.

فصل دوم

چون سلسله معلول‌ها را نسبت به علت‌ها در نظر بگیریم ناچار می‌رسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علت خود است. پس آغاز سخن را از این تعریف می‌کنند که «من آنرا می‌گویم که خود علت است که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است، یا عبارت دیگر آنچه حقیقت او را جز موجود نمیتوان تعقل کرد» یعنی عبارت دیگر قائم بذات وجودش واجب است.

آنگاه تعریفهای دیگر پیش می‌آورد و از جمله می‌گوید: «جوهر (۱) چیزی را می‌گویم که بحدود موجود و بخود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج نباشد بتعقل چیز دیگری که او را آنچیز برآمده باشد» بنابراین جوهر همان قائم بذات است و قائم بذات همان جهر است.

تعریف دیگر اینکه «صفت (۲) را اصطلاح می‌کنیم برای آنچه عقل در باید که او ماهیت ذاتی جوهر است.»

از این تعریفها برمی‌آید که دو جوهر (با دو ذات) باید دارای دو حقیقت مختلف باشند و هیچگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشند، ممکن نیست دو جوهر يك صفت یعنی يك حقیقت داشته باشند زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمن نیست مگر ماهیتش را، و به تنهایی مستلزم تعدد او نیست (۳) و هر چیزی وجودش علتی دارد و آن علت یا باید داخل در ماهیتش باشد یا خارج از آن، و چون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست پس باید علت وجود افراد متعدد از ماهیت آنها بیرون باشد پس آن افراد جوهر نخواهند بود زیرا جوهر باید خود علت خویش باشد پس چاره نیست از اینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی بیش نیست.

و نیز دو جوهر علت و معلول یکدیگر نمیتوانند باشند چون اگر جوهرند تعقل هیچیک از آنها بتعقل دیگری نباید محتاج باشد، و نیز جوهری جوهر دیگر را نمیتواند ایجاد کند (۴).

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم و می‌گوییم «محدود» یعنی چیزی که چیزی از جنس او بتواند او را محصور کند زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید بواسطه همجنس او باشد چنانکه نمیتوان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند یا جسم عقل را محصور

(۱) Substance و ذات هم میتوان گفت.

(۲) Attribut این لفظ در منطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع، و در علم بسان «مسند الیه» ترجمه میشود و مقابل مسند. ولیکن در این مقام جز لفظ صفت چیزی مناسب نیافتم هر چند آنچه مراد اسپینوزا است غیر از صفتی است که حکمای ما برای واجب‌الوجود فاعلند و نزدیک به معنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ما هم صفات واجب‌الوجود را عین ذات او میدانند بی‌مناسبت نیست، منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت.

(۳) حکمای ما هم میگفتند ماهیت از حیث ماهیت بودن جز ماهیت چیزی نیست.

(۴) حکمای ما تقریباً همین معنی را باین عبارت گفته‌اند که دو واجب با هم تکافو نمیکند.

سیر حکمت در ادو با

نماید پس جسم اگر محصور شدنی باشد بجسم است و عقل بعقل .
از این تعریف و از تعریفها و احکام سابق بر میآید که ذات (جوهر) نامحدود است بناچار، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش او را محدود کرده باشد لازم میآید که دوزاج دارای يك صفت باشند و این چنانکه معلوم کرده ایم باطل است و معنی ندارد .

و از تحقیقات سابق بر میآید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد یعنی وجود در او قویتر باشد صفتهايش متعددتر خواهد بود پس هر چند دوزات نمیتوانند يك صفت داشته باشند يك ذات میتواند چندین صفت دارا باشد (۱) .

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «خدا وجودی را میگوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد» یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار و هر صفتش حقیقتی باشد جاوید و نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است .

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش) وجود نامحدود معادل است با وجود کامل و محدود و محصور بودن نقص است . جاویدی هم که روشن است که از لوازم واجب است زیرا جاوید نبودن محدود بودن در زمان است و بعلاوه اگر واجب است چگونه میشود که وقتی باشد که او نباشد ؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجه تعریفها و احکام پیشین بود ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است از جمله اینکه از بدیهاتست که هر چیزی وجود داشتنش قدرت است و وجود نداشتن عجز است پس در صورتیکه وجود های محدود یعنی ناقص را میبینیم اگر منکر وجود کامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر و کامل عاجز است و این سخن البته باطل است (۲) .

پس خدا جوهری است قائم بذات و جاوید و واجب الوجود با صفات بیشمار و نامحدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است . اکنون گوئیم بنا بر همان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم بر اینکه خدا یکی است بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمیتوان کرد زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع همه صفات و حقیقت مطلق است و مطلق حقیقت است پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم هر صفت و حقیقتی برای او فرض کنیم ممکن

(۱) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت و ماهیت بذات واجب الوجود استیضاح نکند بر سبیل تمثیل گفته اند ذات نسبت به صفات مانند معنی است نسبت به لفظ ، و چنانکه يك معنی ممکن است بچندین لفظ ادا شود برای جوهر هم میتوان صفات به ارقائل شد (عبارتاً شتی و حذک واحد) و با اینهمه همچنانکه معانی هرگز اندر حرف ناید صفات هم آنسان که ذهن عاجز ما تعقل میکند حقیقت ذات را نمیرساند .

(۲) این همان برهان وجودی آنسلم و دکارت است که در جلد اول این کتاب آورده ایم اما اسپینوزا بیانش دشوار تر است .

نیست که آن حقیقت در خدا نباشد پس لازم می‌آید که دوزات دارای يك صفت باشند و بطلان این امر را پیش از این نموده‌ایم .

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست : « عوارض جوهر را حالت (۱) می‌گوییم یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و بتوسط او تعقل شود » بقول حکمای پیشین اعراض که باید در موضوع باشند .

و از حکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که موجود یا بخود موجود است یعنی جوهر است یا در چیز دیگری است . یعنی حالت است - از آنطرف معلوم کردیم که جوهر بمعنائی که ما گفته‌ایم منحصر بذات واجب است پس میتوانیم حکم کنیم که هر چه هست در خداست و بی او هیچ چیز نمیتواند باشد و نمیتواند تعقل شود یعنی هر چه وجود دارد حالتی است از حالات واجب‌الوجود .

نتیجه‌ای که از این مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقاً نامحدود است و ادراک نفوس و ابعاد اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او .

اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست که جسم را از صفات یا حالات خداوند شردم اما زنه‌ار این سخن را باین معنی مگیرید که خدا جسم است من می‌گویم ذات واجب‌الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب - الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست باین معنی که صانع او را از عدم بوجود آورده باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمیکند پس چون جسم یعنی بعد را نه جوهر و ذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع ناچاریم آنرا صفتی یا حالتی از واجب‌الوجود بدانیم (۲) و چرا باید از این امر استیحا ش نمود چون بعد هم که حقیقت جسم است نامحدود است و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب‌الوجود باشد و در این مقام بر بطلان قول حکمائی که جسم را محدود دانسته‌اند دلیل می‌آورد و براهین ایشان را نقص میکند و می‌گوید اینکه از نا محدود بودن جوهر جسمانی امتناع میکنند از آنست که کمیت نا محدود را قابل تقدیر و قابل تقسیم فرض میکنند و حال اینکه جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود با يك حقیقت و این محال و کمیت را بدو وجه میتوان تعقل کرد یکی بوجه امر انتزاعی و این کار قوه واهمه و متخیله است ، دیگر اینکه جنبه جوهری آنرا در نظر بگیرند و این کار عقل است . بوجه اول کمیت محدود و متغیر و قابل تقسیم یعنی دارای اجزاء است بوجه دوم که صرف از جنبه

Mode (۱)

(۲) اگر گران بیابید که جسم را صفت یا حالت واجب‌الوجود بگویند بخاطر بی‌آوردی که این همان معنی است که بزرگان ما آنرا تجلی ذات حق می‌خوانند .

جوهری و عقلا ملاحظه شود البته نامحدود و لایتغیر و غیر منقسم خواهد بود. مثلاً آب را اگر از جنبه آب بودن ملاحظه کنند محدود است و قابل تقسیم و قابل کون و فساد ولیکن اگر جنبه جوهری آنرا در نظر بگیرند نه محدود است نه قابل تقسیم نه قابل کون و فساد و محدودیت و اندازه و شمار و کون و فساد (یعنی بوجود آمدن و بعدم رفتن) بجوهر و صفات او تعلق نمیگیرد عبارت دیگر حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعینات است که چون محسوس و مخیل میباشد ذات باری از انتساب بآنها منزّه است و اما اینکه اشکال میکنند که جسم منفعل است و جنبه الهی نمیتواند داشته باشد جواب میدهم و قتیکه من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیّت هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبیه برود که بواجب الوجود بواسطه جسم جنبه انفعالیّت داده شده باشد.



اسپینوزا مختار آنرا میداند که وجود و فعلش باقتضای ذات خودش است و موجب خارجی ندارد و مضطر و مجبور آنست که دیگری او را بوجود آورده و فعل او را بر حسب اقتضای معینی بر میانگیزد.

بنابر این جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نواند بود و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کار میکند و مختار بودن منافی نیست با اینکه عمل نظام معین داشته باشد (۱) جز اینکه چون ذات واجب الوجود نا محدود است اقتضای او هم نا محدود است پس افعالش نا محدود است و موجودات بی شمار بظهور میرساند اما همه آنها بالضروره از اقتضای ذات او ناشی میشوند و معنی قدرت کامله همین است.

علم و اراده را آنقسم که به بشر تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد باصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد با شترک اسمی است و تفاوت علم انسان با علم خدا مانند تفاوت شیر پیشه است با شیری که از صور آسمانی است و این سخن با آسانی روشن میشود چون بیاد بیاوریم که علم بشر بر موجودات و حقایق متأخر بوجود آنهاست و حال آنکه ذات باری بر هر حقیقت و هر موجودی مقدم است و علت آنهاست پس علم خدا بر موجودات بمعنی علت پدید آورنده موجودات است که هم علت وجود آنها و هم علت ماهیت آنهاست (بقول حکمای ما علم فعلی است نه انفعالی). بنابر این علم و اراده و قدرت خداوند امر واحد است و دلیل دیگر بر اینکه علم انسان از نوع علم خداوند نیست اینست که علم انسان مانند وجود او معلول علم خداوند است و معلول عین علت نمیتواند باشد. در اراده نیز همین سخن میروود زیرا اراده انسان همیشه بر امری تعلق میگیرد که در

(۱) چنانکه مجموع ذوایای مثلث بالضروره دو قائمه است و غیر از این ممکن نیست اما ضرورت با فاعل مختار بودن خداوند و قدرت کامله او منافی نیست و بر همین قیاس است امور دیگر.

نفع او باشد اما درباره خدا نمیتوان فرض کرد که بر نفع خود بامری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواهد .

وجود و ماهیت خداوند یکی است بنابر اینکه ماهیتش موجب وجودش است و از اینروست که البته جاوید بودن هم بوجود او متعلق است هم بصفات یا ماهیت او این معنی متضمن لا یتغیر بودن او نیز هست .

خداوند علت همه موجودات و مؤثرات است و هیچ وجودی و مؤثری جز بطفیل وجود او موجود نمیشود اما علیت او بر سبیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علت بیرون از معلول نیست و امری درونی است (۲) .

هر موجود و مؤثری بر حسب وجوب و اقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است و جز بوجهی و بترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است و از ذات کامل جز امر کامل صادر نمیشود .

حاصل اینکه خداوند جوهر جهان و جنبه جاویدی جهان است و منبع و مجمع و منشأ موجودات است و اسپینوزا حیثیت انشاء کننده و آفرید گساری او را با اصطلاحی خوانده است که آنرا «ذات ذات سازنده» (۳) ترجمه میکنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آنهار را «ذات ذات ساخته» (۴) میخوانند .

اینست خلاصه بیان اسپینوزا درباره ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم بعلم اخلاق آورده و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم بذات و لا یتغیر و جاوید و نامحدود مطلق و دارای صفات بیشمار نامحدود و او به تنهایی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراض و حالات او قائم بذات او هستند و باقتضای ذات او بوجود آمده اند و از او جدا نیستند و او به تنهایی فاعل مختار است امانه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات خود عالم را موجود کرده و برای ابن امر موجب و ملزومی نداشته است و موجودات بجز اینکه هستند نمیتوانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که باقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر شده و از آن منحرف نتواند شد (۵) و علم و اراده را بقیاس بنفس خودمان نباید بخداوند نسبت بدهیم زیرا که قیاسیات مادر این خصوص باطل است و بخداوند افعال و ارادات و غایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است و در واقع شرك است و متوجه نیستیم که نیکی و بدی و زشتی و زیبائی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت

(۱) با اصطلاح فرانسه Cause Intransitive نیست . (۲) Cause immanente

(۳) Nature naturante (۴) Nature naturée

(۵) این کیفیت را که هر امری بعلمت امر دیگر مقدم بر او واقع میشود و جز آن نمیتواند

بشود بفرانسه Determinisme میگویند یعنی وجوب ترتیب معلول بر علت .

هر حقیقتی داشته باشد نسبت بهش و سود و زیان اوست و ذات باری برتر از این عوالم است و خداوند مهر و کین و خشم و رأفت نمیتواند داشته باشد چون هرچه واقع میشود بر حسب طبیعت و نظامی است که اقتضای خود اوست .

این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاصه برای ما شرقیان و وحدت وجود از مذاهب دیرین است اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را از لباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده و برهانی نموده و همه این احکام را از چند فقره تعریف و علوم متعارفه و اصل موضوع را بر روش هندسه اقلیدسی درآورده تازده و بدیع است و اینک باید ببقیه مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تمعیم بیان در فلسفه اسپینوزا بپردازیم (۱).

۴ - خود شناسی (۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است و جز این نمیتواند باشد اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود و ماثبات کردیم که جوهر بآن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است .

ما از صفات بیشمار جوهر فقط دو صفت را دریافته ایم یکی بعد (۳) که مبدأ جسمانیت است و یکی علم (۴) که مبدأ روحانیت است ولیکن نه بعدی که در اجسام میبینیم و نه علمی که در نفوس درمی یابیم، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گذرانده اند از بعد و علم مطلق که دوجنبه از ذات واجب میباشند و این دوجنبه

(۱) گفته اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی است و آنرا که خدا مینامد همان طبیعت است این راست است و اسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ولیکن او طبیعتی را خدا میخواند مدرك میدانند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت او می شمارد و مانند طبیعتی است که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند جز اینکه ادراك و اراده ذات حق را قابل مقایسه با ادراك و اراده بشری نمیدانند .

(۲) در قسمت خدا شناسی با اینکه عیناً بروش اسپینوزا نرفتیم برای اینکه میزانی از فکر او بدست آید يك اندازه چگونگی ورود او را در مطلب رعایت کردیم اما از این پس برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند بیان را تا میتوانیم ساده میکنیم مطالب این فصل خلاصه بخش دوم و سوم از کتاب «علم اخلاق» است .

(۳) Errendue (۴) اینجا علم ترجمه Pensée است که معمولاً باید فکر ترجمه شود و بآن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آنجا که میگفت جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است، و مراد او از فکر کلیه آثار نفس بود از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهم و اراده در بیان فلسفه دکارت آن لفظ را بر حسب عادت و فکر و اندیشه ترجمه کردیم چون آنجا این صفت درباره انسان گفته میشد ولیکن چون اسپینوزا آنرا از صفات اصلی ذات واجب الوجود می شمارد فکر برای آن مناسب نیست پس علم ترجمه کردیم .

داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ماخللی به یگانه بودن جوهر وارد آورد (۱).
بعد مطلق نامحدود که یکی از دو صفت جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند حرکت است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگر جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند ادراک و اراده است و این دو حالت که اولی مقدمه جسمانیت و دومی مقدمه روحانیت است هنوز نامحدود و بی تعیین میباشند همینکه محدود و متعین شدند اولی اجسام محسوس و دومی صوریا معقولات را بطهور میآورند و در واقع آن دو حالت نامحدود نامتعین جاوید هر دو مظهر يك ذاتند و واسطه میان جوهر لا یتغیر واجب الوجود و عوارض گذرنده ممکن الوجود میباشند. آنها را باید بوسیله بذات واجب تعلق دهیم و موجودات دیگر را بواسطه آنها باو متصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علت قریب و برای موجودات متعین علت بعید است.

پس موجودات عالم جسمانی همه حالت های بیشمار ولیکن محدود و متعین میباشند از حرکت که حالت نامحدود نامتعین است از بعد مطلق که او یکی از جنبه ها و صفات جوهر واجب است و موجودات روحانی همه حالت های بیشمار ولیکن محدود و متعین میباشند از ادراک و اراده ای که حالت نامحدود نامتعین است از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبه ها و صفات جوهر واجب است، ولیکن این دو حالت همواره بایکدیگر قرین و متلازمند و همچنانکه بعد و علم مطلق هر دو صفت لا یتفک جوهر اصیل میباشند در موجودات عالم خلقه لا هم جسم و روح باهم متلازمند و در هر مورد يك وجود تشکیل میدهند که دارای دو جنبه است (۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ما باین عبارت در میآوریم:

(۱) از بیان اسپینوزا بر نمآید که ثابت و لا یتغیر بودن جوهر با تحول دائمی او و بحالات مختلف چگونه سازگار است مگر اینکه بگوئیم تحول چنانکه او قصد کرده با ثبات منافات ندارد چون جوهر در همین تحول بجوهریت خود باقی است.

(۲) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت و نسبت خالق و مخلوق میتوان کرد همانست که حرفای ما آورده اند که ذات حق را بدریا و موجودات را بامواج شبیه کرده اند که آب دریا بذات خود تعیینی ندارد همینکه بهرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل میدهد و اگر بر ذهن گران بیاید که جوهر چگونه میتواند دو یا چند صفت ذاتی داشته باشد و باز یکی باشد همان تشبیه مشکل را آسان میکند که آب هم سرد است و هم رطوبت دارد و با اینکه سردی و رطوبت دو صفت است نمیتوان گفت آب دو چیز است و همچنین همان قسم که آب بی تعین دریا در صفت سردی و رطوبت را دارد تمینات او یعنی امواج نیز هر يك هم سردی و هم رطوبت دارند و از این روست میتوان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعین واجب الوجود دو صفت بعد و علم را دارد تمینات او هم که موجودات عالم خلقتند هر يك بقدر مرتبه خود بهره ای از همان دو صفت دارند که در مورد آنها جسمانیت و روحانیت خوانده میشود، و نیز آب دریا را جاوید و لا یتغیر و نامحدود میتوان فرض کرد ولی امواج او همواره متغیر و محدود و نا بایدار میباشند. البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جهت قابل مقایسه با جوهر واجب نیست ولیکن چون ذهن ما محتاج بتخیل و تصورات این تشبیه بعید يك اندازه بفهم مطلب یاری خواهد کرد.

«روح صورت است و جسم شیئی اوست» (۱) و این عبارت محتاج بنوضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیک است بمعنائی که مایک اعتبار تصور و بیک اعتبار علم و بیک اعتبار مفهوم مینامیم ولیکن هیچکدام از این الفاظ بر آن معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان و صورتی که اسپینوزا میگوید نزدیک است بآن معنی که افلاطون برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرد است و میتوان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنرا حالت و تعینی از صفت علم واجب الوجود میخواند و روح یا نفس را متقوم از آن صور میداند و آنچه را ما از ناچار شیئی (۳) ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصادق میگویند و این الفاظ هم در اینجا مناسب آن معنی نیست پس بجای تصور صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه نشود و بهمان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصادق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم اکنون باین توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (بمنزله تصور) و جسم شیئی اوست (بمنزله متصور) با توجه بنکاتی که قید کردیم (و صورت یعنی روح یا نفس مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است و از آن راه باو اتصال دارد و شیئی یعنی جسم یا تن مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص باینسان ندارد و بعقیده اسپینوزا (بخلاف دکارت همه موجودات این دوجنبه را دارند جز اینکه مراتب نفوس آنها مختلف و پست و بلند است و جسم یا تن هرچه قوه فعل و انفعالش بیشتر و متنوع تر باشد قوه ادراکش بیشتر است و در انسان این قوه از موجودات دیگر افزون و در افراد انسان هم این شدت و ضعف پدیدار است (۴).

جوهر و صفات و حالات نخستین اوالبته پایدار و جاویدند اما موجودات تعینی چون حالات عارضی میباشند زمانی و نابایدارند و علت و معلول بکدیگرند و سلسله این علت و معلولها بینهایت ممتد است و تبدیلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلولها

(۱) اگر میخواستیم عبارت شاعرانه در آوریم میگفتیم جسم باین صورت است و روح معنی اوست. البته خوانندگان در معنی که صورت و معنی آنقسم که اصطلاح شعرا و عامه علمی و فلسفی صورت است اشتباه نخواهند کرد چنانکه در متن اشاره کردیم.

Objet (۳) Idée (۲)

(۴) کسانی که فلسفه اسپینوزا را نپسندیده اند ایراد کرده اند که فلسفه اومادی است و خود و دهری است ولیکن توجه نکرده اند که فلسفه مادی آنست که وجود روح روحانیت را منکر است آنرا ناشی از ماده میدانند و فکر و شعور را خاصیت جسم می پندارد و این بکلی بخلاف رای اسپینوزا است که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود و مستقل از جسم میشمارد و حتی برای اجسامی هم که دیگران غیر ذی روح میانگارند او روح قائل است جز اینکه مرتبه روح آنها را پست تر میدانند و روح و جسم هرچه هست متصل بذات واجب الوجود میشمارد.

فصل دوم

از علتها - بعبارت دیگر کون و فساد - بروفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست (۱) و ترتیب و ارتباط اشیاء و مواد نسبت یکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنهاست یعنی همان سیر و حرکتی که اشیاء دارند صور هم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشد همان سیر و حرکت را دارند و هرچه در بدن واقع میشود روح آنرا درک میکند و حق اینست که اگر انسان جنبه جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحولات بدن او هستند و اگر جنبه روحانی او در نظر گرفته شود حالاتش تحولات روح و نفس او میباشد.



چون روح احوال بدن را درک میکند و احوال بدن بواسطه تأثیر خارجی است پس بیک اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی را هم درک میکند ولیکن درست تر اینست که ادراک روح نسبت باشاء خارجی در واقع همان ادراک اوست نسبت ببدن خود و چون روح بمبدأ متصل است میتوان گفت علم روح ببدن خود و همچنین باشاء خارجی همان علم خداوند است (۲) و روح انسان بهره و پرتوی از ذات واجب الوجود است جز اینکه چون روح انسان وجودی است متعین و محدود البته آنچه از بدن خود و اشیاء خارج درک میکند تمام نیست و علمی مجمل و مبهم است و بواسطه جنبه منفی و عدمی یعنی نقص وجود خود بساهست که بخطا می رود و آنچه درست در مییابد بواسطه جنبه وجودی و مثبت است و چنانکه پیش گفته ایم علمی که انسان بوجدان یا بتعقل حاصل میکند خطا ندارد و خطا فقط در معلوماتی راه مییابد که از راه حس دست میدهد آنهم بخصوص در وقتیکه قوه متخیله بمیان میآید. مثلاً بواسطه تأثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی را حس کرده حکم بوجود او و حاضر بودن او میکند و تا وقتیکه تأثیر دیگری تأثیر اولی را محو نساخته آن چیز را بخیال حاضر میندازد و حال آنکه او غایب شده است و در واقع در این مورد نیز اشتباه بواسطه جهل و غفلت از غایب بودن آن شیئی است یعنی بواسطه جنبه عدمی است و بواسطه اینکه تعقل در امور نمیکند.

و نیز از خطاها که دست میدهند چنانکه پیش اشاره کرده ایم این است که متخیله بواسطه عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را بذهن بسپارد صورت منتشر مبهمی از آنها درست کرده کلیات را میسازد که فقط الفاظی هستند با معانی مجمل و تساریک و حقیقتی در بر ندارند و بسیاری از اشتباهات بواسطه این است که الفاظ در معنی صحیح بکار برده نشده و مطلب بد ادا میشود و بسیاری از اختلافات که میان مسرمد روی میدهد نزاع لفظی است.

(۱) رجوع کنید بحاشیه ۵ صفحه ۳۳ (۲) در این معنی مالبرانش یا اسپینوزا موافق ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفه مالبرانش باز نموده ایم.

و همچنین از خطاها که بواسطه نا تمامی علم دست میدهد اینست که انسان اموری رامی بیند و بی علت آنها نمیرد پس حکم باتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگر واقع شود وغافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علت نیشود و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میآید و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس وقوع امور بروفق جریان مرتب و حتمی است نه اتفاقی در کار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود و هر چه واقع میشود برحسب وجوب است و معلول از علت منفک نمیشود .

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هوی های نفسانی بذات باری و قیاس کردن ادراک و اراده و افعال او بادراک و اراده و افعال بشری نیز از خطاهایی است که بواسطه قوه متخیله و عدم تعقل دست میدهد همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن اراده او که از جهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی ، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصد های که شخص در موارد مختلف میکند و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نیشد و با وجود آن علت آن قصد حتماً پیش میآید و این علت خود معلول علت دیگری است و سلسله این علل ممتد است تا بذات واجب برسد ، پس اراده ها همه منتهی بهشیت او میشود و اختیاری برای کسی نیست و اینکه مردم اراده را آزاد و خود را فاعل مختار میدانند از آنست که متوجه این معنی نیستند و از علل قصد های خود آگاهی ندارند ، و علاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست و هر علم و تصویری متضمن نفی و اثباتی است چنانکه هر قصد و اراده ای نیز نفی یا اثباتی است پس علم و اراده يك چیز است . اما علم دو قسم است تمام و نا تمام . علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملادرك کند یعنی هم خود او را دریابد هم علل او را . بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراک آن محتاج بعلم دیگر نباشد و در آن علم مستقل و از دیگری بی نیاز باشد .

علم نا تمام آنست که معلوم را در ذهن کاملادر نیابد یعنی ادراک آن محتاج بعلم بچیزهای دیگر باشد که علت یا شرط وجود او هستند و بنابراین در آن علم کاملامستقل و بی نیازیست .

انسان که موجودی محدود است و قائم بذات نیست و روحش مقید بتن است اکثر معلوماتش از راه حس و تخیل و توهم حاصل شده و در آنها علمش نا تمام است و حتی علمش بنفس و بدن خود نیز تمام نیست تا چه رسد بموجودات خارجی .

معلومات تام انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل او میباشند و در نزد همه مردم یکسان و مشترك و صحیح اند و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات نا تمام

فصل دوم

که در نزد همه کس یکسان نیست و بنابراین بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱). همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشد دو قسمند. یعنی فقط باقتضای طبع اوست و امر دیگری در آن منخلیت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامه اوست بعضی تنها باقتضای طبع او نیست و تأثیر دیگر ازخارج نیز در وقوع او دخالت دارد.

امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۲) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۳) خوانیم اگر چه بصورت عمل باشد چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامه آن عمل نبوده است. مثلاً کسیکه بدیگری احسان میکند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفه خود را خیر کردن دانسته است باقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفسش با استقلال کار کرده است پس این فعل است، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آنرو که از او خرسندی حاصل کرده است علت خرسندی خاطر اولاً اقل جزء علت تامه عمل بوده و بنابراین نفس در آن عمل مستقل نبوده و این انفعال است.

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است و در اختیار او نیست و هر چه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است.

در موجودات میل ببقا از طبع خود آنهاست و علت فنا ازخارج است و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و پردوام بسازند، انسان نیز از این قاعده کلی بیرون نیست و این نیز از مظاهر قدرت خداوند است.

اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد اراده (۴) است و اگر بدن هم دخیل

(۱) اینجاعلم ترجمه *Idée* است و علم ناتمام که گفته شده با *Idée in adéquate* منطبق میشود بروجه اول و دوم از علم که در فصل «سلوک در جستجوی حقیقت» (صفحه ۲۶) بیان کردیم و علم تمام *Idée adéquate* وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده است و از آن تمام تروجه چهارم است. بکسانیکه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که در این کتاب ما علم را در موارد چند استعمال میکنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف میآورند از قبیل *Pensée*، *Idée*، *notion*، *cience*، *science*، *art*، *connaissance*، هر کدام از این الفاظ اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم ولیکن لفظ علم را هر وقت برای یکی از آن الفاظ میآوریم یک جا بملاحظه اینست که دانشمندان مالفظ علم را بآن معانی مختلف استعمال کرده اند و ذهنشان بآن معانی مأنوس است و مراد از آن لفظ در میابند و یک جابیب آنست که سلیقه خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ در مواقع مختلف تفاوت دارد و اصطلاحات صراحت تمام و خاص برای معانی مخصوص مشخص ندارد و این کیفیت منحصر بکلمه علم و الفاظ مذکور نیست و در بسیاری از موارد مجبوریم برای یک لفظ فرانسوی در موارد مختلف الفاظ مختلف بیاوریم یا بعکس برای چند لفظ فرانسه یک لفظ واحد بکار ببریم.

Passion (۲) Action (۲)

Volonté (۴)

باشد شهوت (۱) است و هرگاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش (۲).
بنابراین انسان هر چه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایه نزدیک شدنش بکمال
قوای خود بداند آنرا خواهان است و از خلافتش گریزان است و اینکه میگویند نیک را
نفس خواهان است و از بدگریزان است درست نیست و بعکس است یعنی هر چه رانفس
خواهان است نیک میانگارد و آنچه از آن گریزان است بد می پندارد و نیک و بداموری
هستند نسبی و بقیاس بنفس انسان میباشند.

حالتی که بنفس رو میدهد اگر سبب نزدیکی او بکمال قوای خود باشد مایه شادی (۳)
خاطر است و اگر سبب دور شدنش از کمال باشد مایه اندوه (۴) خاطر میشود و اگر
شادی و اندوه بدن نیز مربوط باشد لذت و خوشی (۵) و الم و ناخوشی (۶) خواهد بود
پس شادی و اندوه که بسته بامور خارج از نفسند انفعالات نفسند و خواهش و شادی و اندوه
انفعالات اصلی نفس میباشند و همه نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند.

از این سه حالت اصلی نفسانی اسپینوزا بهمان روش هندسه اقلیدسی همه عواطف
و نفسانیات انسانرا استخراج کرده و تحقیقات دقیق لطیف در باره آنها نموده که اگر
بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد و براستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی
هنر نمائی کرده و اینقسمت یکی از بابهای کتاب اوست (۷) مثلاً روشن نموده است که
شادی هرگاه باتصور علت خارجی آن همراه باشد مبروحب است، و اگر اندوه باتصور
علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است، هرگاه شخص چیزی را هنگام شادی درک
کند نسبت باو مهربان است و چون هنگام اندوهناکی درک کند از او بیزار میشود، و
همچنین چیزی که شبیه بامر محبوب باشد محبوب است و چیزی که شبیه بامر مبغوض باشد
مبغوض است و شادی اگر مقرون باتصور امر آینده باشد امید است و اگر مقرون بتصور
امر گذشته باشد خشنودی است، و اندوه اگر مقرون بتصور امر آینده باشد بیم یا ناامیدی
است و اگر مقرون بتصور امر باشد افسردگی یا پشیمانی است و شادی شخص محبوب و اندوه
شخص مبغوض مایه شادی است و علتش نزدما محبوب خواهد بود و برعکس اندوه شخص
محبوب و شادی شخص مبغوض مایه اندوه ماست و علتش نزدما مبغوض میگردد، و از همین
فقره چندین حالت از حالات نفسانی نمایان میشود مانند دلسوزی و رقت که اندوه برنده و محبوب
است و غضب بر کسی که مایه آن اندوه شده است و بهین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر
بدست میآید از قبیل رحم و مروت و بیرحمی و فساد و همچشمی و رفاقت و سرفرازی و
سر شکستگی و بغل و رشک و حسد و کینه و سیاستداری و سربزرگی و فروتنی و کرامت
و قوت نفس و بزرگواری و بسیاری دیگر، و چگونگی آنها و علتها و وجبات شدت و ضعف آن
نفسانیات و نتایجی که از آنها بروز میکند و اعمالی که سبب امور مزبور از انسان سر میزند و این

جمله معلوم میدارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند مانند برکاهی است که گرفتار طوفان امواج دریا باشد و بی اختیار باین سو و آنسو کشیده میشود و پرتاب میگردد و هیچگاه نمیداند چه در پیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد، و کمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سپاسداری و ستایش یا سرزنش و نکوهش پنداشت.

ه - بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هوی‌های نفسانی است و هوی‌های نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق و دشمنی مردم بایکدیگر است جز اینکه چون افراد انسان در مقابل قسوی طبیعت ضعیف و عاجزند و بثنهائی از عهدهٔ حوادث روزگار بر نمی‌آیند ناچار بتعاون یکدیگر راضی شده مجتمع میشوند و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند يك اندازه از احوال یکدیگر رعایت کرده از هوی‌های نفسانی خود جلوگیری میکنند و سر طبیعتی آن اینست که از هوی‌های نفسانی آنکه قویتر است طبعاً بر هوی نفسانی ضعیف‌تر چیره میشود و آنرا از میان میبرد بعبارت دیگر شری بشری دفع میشود.

آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می‌یابد و موجب آسایش و امنیت اجتماعی میگردد از اینجا ناشی است. هر چه را با مصالح هیئت اجتماعی سازگار می‌بندد نیکو میخوانند و عمل با آنرا فضیلت مینامند و هر چه را مخالف مصلحت می‌بینند بد میخوانند و عملش را از ذرائع می‌شمارند اما این فضیلت و رذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشاء آن همان نفسانیت است چنانکه میبینیم يك صفت در يك موقع پسندیده است و در موقع دیگر ناپسند است مثلاً عداوت و رزیدن را از صفات بد می‌شمارند ولیکن اگر نسبت با شرار ابراز شود می‌پسندند و حال آنکه اگر اعتبارات را در نظر بگیریم و نفس الامر را ملاحظه کنیم در می‌یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است و پیش از این باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد و صفات دیگر هم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیا همین حال را دارد و بنابر تحقیقاتی که پیش ازین کرده‌ایم کمال در اینست که مطلقاً از اندوه و هر چه از آن ناشی میشود دوری بجویند. از این گذشته اگر انسان از راه وصول بکمال دور نمیشد و گرفتار انفعالات نمیگردید ببدی بر نمی‌خورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی و جنبهٔ منفی دارد و چون بدی ادراک نشود نیکی هم که ضد اوست ادراک نخواهد شد پس باز میرسیم باینکه نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند. کسانی هم که از ترس دوزخ یا امید بهشت و این قبیل ملاحظات خود را مقید باحوالی میکنند و کف نفس و زهد و ورع و عبادت پیش میگیرند یا تحمل ریاضت می‌نمایند و بقول معروف از دنیا

(۱) این فصل خلاصه است از فصل چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق و کتاب مزبور بآن خانم می‌یابد و این قسمت هم مانند همه اجزای آن کتاب بشیوه قضایای هندسه اقلیدسی نوشته شده و مسا برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگر در آورده‌ایم.

میگردد فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانیست که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از نادرستی دوری میجویند گذشته از اینکه ریاضیات و گوشه گیری و تحصیل درد ورنج و حرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند.

البته باین وسایل اصلاح مفاسد کردن بسازاز پیروی هوی های نفسانی بهتر است و برای عامه مردم و زندگانی اجتماعی غیر از این چاره نیست اما از نظر فلسفی و برای کسیکه دنبال حقیقت می رود قانع کننده نتواند بود که فسادی دفع میشود چون احوال خود ناشی از نفسانیات است و صاحبان آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز و بی اختیارند حاصل اینکه مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی میکنند و کمتر کسی است که بتواند او را آزاد گفت.

اکنون شاید بگویند چون برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم و انسان را بنده و اسیر دانستیم و از اونقی اختیار کردیم و وقوع قضایا را حتی و ظهور معلول را از علت واجب شمردیم دیگر چنان دارد کسی را مسئول بدانیم و از او توقعی بکنیم و کیفر و پاداشی برای اعمال قائل باشیم و اسپینوزا که عقایدش چنین است بچه مناسب کتاب فلسفه خود را علم اخلاق نامیده است؟

جواب این سؤال اینست که پاداش و کیفر داشتن اعمال مستلزم آزادی و اختیار نیست و هر تخطی کاشته شود خواه از روی اختیار باشد خواه نباشد میروید. چنانکه سگی که هار میشود تقصیری ندارد اما بی تقصیری او مانع از این نیست که او را بکشند. از این گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست و برای انسان نوعی از اختیار هم قائل است ولیکن درین باب نظریه بیان مخصوص دارد و گر نه چنانکه پیش ازین اشاره کرده ایم وارد شدن او به فلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود و گفتیم که او در سلوک در جستجوی حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دل بستگی یافت و مایه خوشی بی شائبه دانست کوشش در رسیدن به مرتبه کمال بود و نتیجه تحقیقاتش با دلیل و برهان این شد که اصل در عالم فعالیت است و همه موجودات همواره در کوششند بر اینکه وجود خود را باقی بدارند و انسان هم از این قاعده مستثنی نیست و این امر فطری موجودات است و حق است. پس هر چه قوه انسان را بر فعالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را دریابد مایه نزدیک شدن به کمال و موجب شادی است و طبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست و هر چه فعالیت را بکاهد و ببقص میبرد و مایه اندوه است و طبع از آن گریزان است پس بد است.

پس ملاک خوبی و بدی سود و زیان است اما سود و زیان شخصی و باین معنی که سودمند آنست که قوه فعالیت انسان را بيفزايد و عکس آن زیان میرساند و چون سود و زیان نیک و بد را باین معنی گرفتیم تکلیف انسان چنین تشخیص میشود که سود خود را بخواهد و از زیان بگریزد که باین وسیله مایه بقای خویش را افزون سازد. ممکن است ایراد شود که این دستور مخالف همه دستورهای اخلاقی و صرف خود برستی است. اسپینوزا در جواب میگوید مردم جز خود پرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه

خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد و اگر چنین شد بشرحی که بیان خواهیم کرد خود پرستی ایشان عین نوع پرستی خواهد بود.

چنانکه گفته شد از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع و پافشاری در ابنائی وجود خویش است و چون اندوه منافی این منظور و شادی مساعد آنست باید همیشه شادمان بود (۱) از تمتعات نباید خود را محروم کرد در حد اعتدال باید خورد و نوشید، بوی خوش باید بوئید زیبایی و صفا باید دید آهنگهای موزون باید شنید تفریح باید کرد حتی اذینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت و اگر در این امور افراط نکنند و تاحدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نکاهد بلکه بفرزاید رسیدن بکمال را یاری میکند مخصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) و بیشتر بتمتعانی بگرایند که کلیه طبع را خوش میکند و فرح و انبساط میآورد.

اما این قسمت يك جزء از دستور زندگانی است و اگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست. توضیح آنکه پیش از این گفتیم عمل انسان دو قسم است اگر عوامل خارجی آنرا برانگیزد از تأثیر علم ناتمام است و محدود و مقید است یعنی جنبه منفی و عدمی دارد و انفعال است و اگر بر حسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام برآید غیر مقید و مثبت است و فعل است، پس قسم اول از اختیار او بیرون است و نفس از آن جهت بنده و زبون است ولیکن اعمال قسم دوم با اختیار خود انسان است. اعمال قسم اول تابع موجودات دیگر و کلیه عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادی و جسمانی است. اعمال قسم دوم از نفس باستقلال سر میزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیتش کم است پس روحانی و عقلانی است. در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوه متخیله و توهم است، در اعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ و آزاد است. نتیجه اینکه انسان در اعمالی که صرف از عقل و دانش بر میآید متوجه کمال است و آزاد و مختار و در واقع آنچه در انسان آزاد و مختار است عقل است و پس (۳) و هر چه عقل و دانش را مختل سازد مایه اسیری و بندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درد حقایق است؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمه شادمانی و تکمیل کننده زندگانی است، لذتی است که اندوه ندارد زیرا که اندوه انفعالی است و دانش فعل است و انفعال از تأثیر امور خارجی است و فعل تماماً متعلق بنفس انسان و مستقل از هر چه غیر از آنست.

پس يك جا نيك و بد را شناختیم و سود و زیان را تشخیص دادیم و يك جا آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم و معلوم کردیم که این هر دو امر سعادت و کمال انسان در اوست

(۱) این قسمت فلسفه ایقور را بیاد میآورد. (۲) زیرا که چون يك موضع بدن انداز

شده بابت اعتدال احوال از کلیه بدن سلب میشود.

(۳) در اینجا عقل ترجمه Reason است یعنی آن قوه که شخص را قادر بر استدلال و استنتاج

میکند تشخیص درست و نادرست میدهد.

يك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایه توانائی است پس فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست (۱) و عقل و فهم درست هم دست نمیدهد مگر بمعرفت خداوند که هرچه هست در اوست و علم منحصر بمعرفت ذات واجب الوجود است.

اینکه گفته میشود عقل و دانش مایه آزادی است و انسان را بکمال و سعادت میرساند نباید باین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره با کارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هرچه میکنند در اثر انفعال و بی اختیار است و بنابراین این یا بیوقع و بیجا میکنند یا بد میکنند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خود را دارد بجا و بموقع میکند و خوب میکند مثلاً جاهل و عاقل هر دو اتساق میافتد که بکسی کيفر یا پاداش دهند اما جاهل از روی غضب و عداوت یا طر فدا ری و محبت بیجا و عاقل بنا بر مصلحت و بجا میکند. عاقل همیشه از دو کار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً با فراط و تفریط می رود . عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت بآینده مآل اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را در نظر میگیرد و عاقبت امور را نمیاندیشد .

از این گذشته دانشمند بنگاتی بر میخورد که او را بغف و اغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق میکشاند و نادان غالباً از آن غافل است . مثلاً دانشمند میداند که هر چیزی علتی دارد و چون علت موجود شد معلول حتماً موجود میشود بنابراین نه تعجب و تحیر بیفایده باو دست میدهد نه خشم و نه کین بیجا میراند اما جاهل باین نکات پی نمیرد و حب و بغض بیپوده پیدا میکند و این معنی را بتثیلی روشن میسازیم : کود کان همه درسخن گفتن و راه رفتن و تعقل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخوردهگان مشاهده کنیم متأسف میشویم اما برآ خرد سالان تأسف نمیکشیم ؟ از آنست که در خرد سالان میدانیم که باید چنین باشد اما در سالخوردهگان چنین نمی بیند ایم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع اندوه است و وجود انسان را میکاهد پس عداوت نمیورزد و دشمن را بمهربانی مغلوب میکند و او مغلوب میشود و از مغلوبی خود شاد است زیرا دل را که بشمشیر مستخر نمیتوان کرد بمحبت و کرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمیکنند سهل است اصلاً متوجه بدی نیست اگر چه برای مبارزه آن باشد خردمند میخواهد همه خردمند باشند چون خرد بعمتی است مشترك و دارا بودن سبب محرومی دیگری از آن نمیشود و عقل و دانش مایه اتفاق و اتحاد است بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است و دانشمندان میدانند که اتفاقشان مایه قدرتشان است و در مییابند که بهترین یار و یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است و هر چه دانشمند تر باشند برای یکدیگر سودمند تر خواهند بود پس خیر یکدیگر را میخواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش و خردمندی مایه همه فضایل است و مردم بآن واسطه توانا میشوند و همه مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را در مییابند و از آن

(۱) این قسمت نظر سقراط و افلاطون را درباره فضیلت و اخلاق بیاد میآورد .

فصل دوم

پیروی میکنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود و باین طریق هیئت اجتماعی که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهند شد و اینهمه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق برآمد که خودپرستی مینمود و نیز چون حقایق عقلی در همه مردم یکسان است همه یکنوع شادی خواهند داشت ویرستنده يك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هر يك هوسی میپرستند .



اکنون یادآوری میکنیم که در رسالهٔ بهبودی عقل اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم کرد . در کتاب علم اخلاق وجه اول و دوم را یکی کرده آنرا معرفت ابتدائی مینامد و وجه سوم را که علم تعلقی است در اینجا درجه دوم معرفت میخواند و عقل و دانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همانست . در پایان کتاب علم اخلاق گفتگو از درجهٔ سوم معرفت پیش میآورد که در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبهٔ معرفت است بلکه معرفت حقیقی همانست که از آنرا حقایق مستقیماً بر ذهن مکتشف گردد و محتاج بواسطه نباشد و علم بذات واجب الوجود باین قسم از معرفت دست میدهد که هر چه را ادراک میکند در ادراک میکند و در هر چیز او را مییابد و و رسول باین مرتبه بورزیدن قوهٔ نعل و تفکر یعنی معرفت درجهٔ دوم است که هر چه آن قوه را بیشتر اعمال کنند ملکهٔ کشف و شهود راسخ تر میشود و چون قوهٔ عقلی درست و وزیده شود در هر چه تأمل کنند آنرا واجب مییابند و جساوبه بودنش را ضروری میبینند و مظهر ذات حق مشاهده میکنند و چون شخص باین معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد شادی و داءمی است تعلق خاطرش باوست و بقول معروف عاشق حق است یعنی خدا را دوست میدارد و در مییابد که خود از خدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا را دوست و او یکی از تجلیات ذات است .

عشق بذات حق عشق عقلانی است به نفسانی و هیچ انفعالی بر او چیره نمیشود و در این عشق بخلاف عشق نفسانی بخل و رشتك راه ندارد یعنی عاشق حق همه را عاشق حق میخواهد و چون همه کس را مظهر حق میداند همه را دوست میدارد . عشق بذات حق نتیجهٔ عشقی است که ذات حق بخود دارد و نیز از همین روست که میگوئیم خداوند مردم را دوست میدارد . در واقع عشق حق بحق و عشق حق بخلق و عشق خلق بحق همه يك عشق است . هر چه معرفت انسان بنفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشنتر و بعلم نسام نزدیکتر باشد عشقش بذات حق بیشتر خواهد بود و اگر نظر تأمل در کار باشد دانسته میشود که هر علمی متضمن اثبات وجود واجب و هر خواهشی متضمن عشق اوست حی هوئیهای نفسانی هم متضمن عشق حق است جز اینکه از راه راست منحرف شده و بت را بجای خدا گرفته و میپرستند از آنرو که نفسانیت ناشی از علم ناتمام است .

نجات و سعادت و آزادی و شرف انسان همان عشق بذات حق است و این عشق جاوید

و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است و بفنای او فانی میشود (۱).
بقای نفس را اسپینوزا باین وجه بیان میکند که چون روح صورت شخص است
(بمعنایی که در صفحه ۵۰ توضیح کرده ایم) و صور موجودات همه در عالم خدا هستند و علم
خدا جاویدانی است پس نفوس در علم خدا جاویدند و نیز بواسطه اینکه روح حقیقت شخص
است و حقیقت فانی نیست.

ولیکن چنین نیست که هر چه متعلق بنفس باشد باقی است تخیلات و توهمات و انفعالات
که در واقع معلول جسمانیات میباشند فانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی اوست هر
چه شخص قدرتش را بر اعمال گوناگون افزون سازد و قوه فعل خود را بسط دهد و تفکر
و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجه سوم خود بیفزاید روح خویش را کاملتر و بزرگتر
میکند و از گرفتاری خود بانفعالات میکاهد و از جنبه فانی بیشتر رهائی یافته جنبه باقی
را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از اینروست که عشق عقلانی بذات حق
مایه زندگانی جاودانیت است. قوت دادن تعقل و تفکر خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء
خارجی که علل حقیقی نیستند بعلت حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد و قدرتش
بر بقا افزون میشود و ضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناء نوع و استوار ساختن رشته
مودت راغبتر میگردد. خلاصه اینکه اشتغالی که بر راستی شایسته انسان است حکمت
است و زندگانی سعادت مندانه زندگانی حکیمانه است.

برای این مقصود لازم نیست تن را خوار بشمارند و مهمل بگذارند بلکه تندرستی
و قوت بدن باین مقصود یاری میکند ولیکن بتفکر باید زندگانی عقلانی و الهی را وسعت
داد و چون چنین شد نفسانیات بخودی خود مغلوب میگردند و سعادت دست میدهد.

عوام که باین نکات بر نخورده اند آزادی و قدرت را در این می پندارند که بتوانند
هوای نفس خود را پیروی کنند و رعایت فضائل و اخلاقی را قید و بند میدانند و اگر بآن مقید
شوند از جهت بیم و امید دنیوی یا اخروی است و منتظرند که بواسطه این کف نفس مزد
با پاداش دریافت کنند و غافلند از اینکه فضیلت خود مزد است و خود سعادت است خواه
زندگی اخروی باشد خواه نباشد و همان پیروی هوای نفس است که مایه اسیری و بندگی
است و راه نجات اینست که بندگی را پستی بدانیم و پست بر آن کرده و رو بحقیقت نمائیم و
شاد باشیم. البته رسیدن باین مقام آسان نیست ولیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل
بکنار آید و عروج بر فلک سروری بدشواری است.



چنانکه پیش ازین گفته ایم زندگانی اسپینوزا سراسر بر این عقاید منطبق بوده و

(۱) هر چند اسپینوزا از شاعری بسیار دور بوده و بیاناتش همه استدلالی و برهانی بلکه
هندسی و در نهایت خشکی است و اینجا این شعر خواجه حافظ بی اختیار بیاد میآید و از ذکر آن
نمیوان خودداری کرد که میفرماید:

عرضه کردم دو جهان بردل کار افتاده بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

میتوان او را از اولیاء بشمار آورد، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات منہجی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی، و بعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظر علمی کرده و تفسیر عقلی و حکمیانه نموده است، و در سیاسیات نیز نظریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات و اخلاقیات هم با آنکه سخن دراز شد تحقیقات او را بسیار فشرديم و مخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده و بصورت هندسه اقلیدسی در آورده است صرف نظر کردیم کسانی که از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاخص مورد تأمل قرار خواهند داد. کتاب بهبودی عقل هم با آنکه ناتمام است قابل توجه است، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است.

عقاید اسپینوزا پس از خود او تقریباً تا صد و پنجاه سال چندان محل توجه نشده و هر کس هم از محققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آنرا مورد مخالفت شدید قرار داده اند ولیکن در صد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است، البته فلسفه او راهم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص نمیتوان گفت و حکمای متأخر بر او نکته سنجی های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آنرا مکمل ساخته اند چنانکه خواهیم دید اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیده وحدت وجودی او را نمی پسندند و مخصوصاً از اینکه انسان را فاعل مختار نشمرده است بر او اعتراض دارند.

فصل ششم

لایبنیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

گوتفرد ویلهلم لایبنیتس (۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه های روزگار است در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپسیک (۲) از شهرهای آلمان متولد شد پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او درگذشت. لایبنیتس از کودکی شوق مفرط بخواندن داشت و هرچه کتاب در کتابخانه پدرش بود یا از جای دیگر بدستش آمد خواند و بجری بکمال یافت و از همه علوم و فنون بهره برد اما تحصیل رسمی مدرسه اش حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی در حقوق بدرجه دکتری رسید و داخل در زندگانی شد بخلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئی از کارهای دنیا را خوش نداشت و جاه و مال را نیز خواهان بود با امرا و بزرگان مربوط شد و بتوسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت. بر حسب وظیفه مبعوث دوسنی برای ممالک آلمان صلاح اندیشی میکرد و بنا بر غیرت دینی عیسوی خبر همه اروپائیان را میخواست، کشورهای دیگر را نیز آرزو مند بود که بتحیر و فلاح یعنی بعقیده او بکیش مسیحی و بهره مند شدن از تمدن اروپائی نایل شوند. یکی از افکار بلند او رفع اختلاف از کاتولیکها و پروتستانها بود و در این باب کوششها کرد ولی بجائی نرسید. چون آن زمان لوئی چهاردهم (۳) پادشاه نوانای فرانسه با آلمانها سر بسر میگذاشت لایبنیتس برای رفع این شر با مرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنگ بادولت عثمانی یعنی بعقیده او بدفع شر کفار معطوف کنند آنها هم این رأی را پسندیدند و خود او را بیاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند. چهار سال در فرانسه بسر برد. آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضیلتی فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید

مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد و اختراعات نمود که از همه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۱) و محاسبه بی نهایت خرد است (۲) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دوره یونان باستان قدیم در ریاضیات بعمل آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته و مخصوصاً در علم طبیعی بتحقیقاتی موفق نموده که بدون آن وسیله میسر شدنی نبود. اگرچه زمینه این اختراع بواسطه کارهای امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر تهیه شده بود ولیکن در رسیدن بنتیجه اختراع نصیب لایبنیتس گردید جز اینکه نیوتن (۳) انگلیسی که پس از این بکارهای او اشاره خواهیم کرد در این اختراع شریک بلکه بزمان بر لایبنیتس مقدم است زیرا او چند سال پیش از لایبنیتس همین محاسبه را یافته و باین اختراع موفق شده بود و چون اختراع لایبنیتس بردانشمندان مکشوف شد این گفتگو بمیان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد و در این باب تحقیقات بعمل آمد و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است، بعلاوه شیوه لایبنیتس در این محاسبه با شیوه نیوتن یکسان نیست و از او ساده تر و کاملتر است و در هر حال آن دو دانشمند هر دو یکسان از این اختراع بهره دارند.

لایبنیتس در زمان اقامت در فرانسه بانگلیس هم رفته و با دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است. هنگام بازگشت بآلمان در هلاند با اسپینوزا هم ملاقات کرد و درسی سالگی بر حسب دعوت امپرهانور (۴) بکتابداری کنایخانه آن شهر برقرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخله آلمان و اطیش و ایتالیا برای بعضی تحقیقات کرد تا پایان عمر از هانور هجرت ننمود و همواره بتحقیقات علمی و کارهای کشوری و تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با بزرگان و فضلا مشغول بود. چون آن زمان در آلمان دولت مهم مقتدری وجود داشت برای منظورهی اساسی خود راجع بترقی کشورهای مسیحی و داخل کردن کشورهای غیر مسیحی در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطیش و شارل دوازدهم پادشاه سوئد (۵) و بطر کبیر امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد و رأیها و نظرهی بلند بایشان اظهار نمود. از جمله افکار او یکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود و اهتمام داشت که تربیت و فرهنگ ممالک آلمان را یکسان بسازد. یکی از آثار وجود او انجمن علمی برلن است که تأسیس آنرا پادشاه پروس توصیه کرد و خود او بریاسنش برگزیده شد و آن انجمن هم اکنون برقرار و در کمال اعتبار است و باهتمام فردریک دوم پادشاه معروف پروس (۶) اهمیت تمام یافته و آکادمی علوم نامیده شده است و پیش از تأسیس این انجمن در آکادمی پاریس و انجمن علمی لندن عضویت یافته بود.

Calculs différentiel et intégral (۱)

Newton (۳) Calcul infinitésimal (۲)

Charles XII de suède (۵) Hanovre از شهرستانهای آلمان (۴)

Frédéric II de prusse (۶)

لایبنیتس با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی در پایان عمر چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قیدش را میدانستند در گذشته بودند در هفتاد سالگی مانند ییکسان از دنیا رفت (۱۷۱۶) و او نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده و خانواده تشکیل نداده بود.

تصنیفها و نوشته‌های لایبنیتس فراوان و در موضوع‌های بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ شعر و ادب و علم زبان گرفته تا حقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه و غیر آنها. اما اگر اکثر آن نوشته‌ها بصورت مقاله و رساله‌های مختصر است و فلسفه و تحقیقات علمی خود را کامل و مشروح تدوین نکرده است. در حکمت چندین رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او و مطالب معینی است که بتعبیرات مختلف در آورده است. برای درک فلسفه و عقاید علمی او بهمه آن رساله‌ها و نیز براساس تیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اما شماره آنها چندین هزار است. از رساله‌های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتابی است که منادولوژی (۱) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود و خلاصه است از اصول فلسفه او. دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه در باره فهم و عقل انسانی» (۲) و دیگر کتابیست موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند» (۳) خلاصه مندرجات این نوشته‌ها را در ضمن بیان فلسفه لایبنیتس معلوم خواهیم کرد. اکثر آنها در سالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست و آنچه علمی و فلسفی است بزبان لاتین و بعضی از آنها بزبان فرانسه است که از جمله همین سه کتابیست که نام برده‌ایم و در فلسفه مهمترین آثار او میباشد.

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی از متبحرترین دانشمندان و براستی جامع فضائل بوده است و از اینجهت او را نظیر ارسطو دانسته‌اند. گذشته از اینکه مرد سیاسی و درامور کشوری و دنیوی صاحب نظر و دارای افکار بلند بود و در کار بردن آنها هم کوشش داشته است در همه فنون علم وارد شده و صاحب رأی گردیده و در آنها قوه تصرف نشان داده است یک جا شاعر و ادیب و زبان‌دان و مورخ و یک جا فقیه و الهی و منطقی و ریاضی و طبیعی و فیلسوف بوده است و در هر علم و فنی وارد شده نظر فلسفی بکار برده و در تحقیقات اصول و اساس مخصوص در نظر گرفته است و نیز ذوق سلیم و مزاج معتدل و طبع منصف داشته است. از گفته هر کس آنچه محل استفاده بود می‌گرفت و تعصب و طرفداری با عناد

(۱) Nouveaux Essais sur L'entendement humain (۲) Monadologie (۳) Théodicée این افطکه اختراع لایبنیتس است امروز بمعنی مطلق حکمت الهی و خداشناسی نیز بکار میرود.

ولجاج بخرج نمیداد. از خصایص او اینکه میکوشد تا اقوال را جمع و بسا یسکدیگر سازگار کند. همچنانکه دردین میخواست کاتولیک و پروتستان را با هم سازش دهد در حکمت هم میخواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متأخرین سازگار نماید. از سخنهای بزرگ او اینست که «حکما در حقایق آنچه اثبات کرده‌اند درست است و در آنچه نفی کرده‌اند بخطا رفته‌اند» و درستی این گفته از آنست که حقیقت باندازه بسط دارد که هرچه برای آن اثبات کنند در او میکنند. نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده روی کرده‌اند و هنوز از تعلیمات او استفاده بسیار میتوان کرد. در فلسفه خود او رعایت همین شیوه پدیدار است در عین اینکه از روش دکارت بیروی میکند منطق ارسطو و عقاید فلسفی او و دانشمندان دیگر را نیز از نظر دور نمیدارد ولی در هر حال در هیچ امر مفید صرف نیست صاحب رأی مستقل و مبتکر و مخترع است. یکی از نخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است (۱) مبنی بر اینکه فکر انسان را مانند اعداد و مقادیر بمبادی بسیط تجزیه کنند چنانکه کلمات را با حروف و حروف تجزیه میتوان کرد و انواع و اقسام آن مبادی را تشخیص دهند و قواعد ترکیب آنها را بدست آورند و تصورها و تصدیقات بسیط را مانند مقادیر قرار داده برای آنها علاماتی مانند آنچه در جبر و مقابله بکار است اختیار نمایند و عقل و فکر و استدلال را نظیر عملیات جبر و مقابله ساخته همچنانکه در این علم دستورهای جبری برای حل مسائل ریاضی بکار میرود منطق را هم بدستور هائی نظیر آنها در آورند تا میزان تفکر و استدلال مشخص باشد و اختلاف فهم ها و سلیقه‌ها مایه اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیله تفهیم و استدلال نباشد بلکه بوسیله آن بتوان کشف حقایق کرد و از این راه علم کلی (۲) بدست آید. در واقع منشاء فکر لاینینیس در اختراع این منطق همان امری بود که او را موفق باختراع محاسبه مقادیر بینهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند. در نظر لاینینیس اگر این فن درست میشد یک زبان علمی بین المللی دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف را یکدیگر نزدیک میساخت چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص یک قوم نیست و اهل همه زبانها همان دستورها را بکار میبرند و مقصود یکدیگر را کاملاً در مییابند باین واسطه فنی را که لاینینیس در فکر اختراع آن بود و هنوز هم بعضی از دانشمندان در پی آن هستند و در آن کار میکنند زبان یا خط عمومی (۳) نیز میگویند.

(۱) Logique Mathématique یا Logistique

(۲) Science générale

(۳) Caractéristique Univerrelle یا Langue Universelle و این غیر از زبانهای

بین المللی است که بعضی در این اواخر بفکر آن افتاده اند.

بخش سوم

یاد آوری های لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفه لاینیتس بپردازیم سودمند میدانیم که بعضی نکات را یاد آوری کنیم.

اگر نخستین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخوردی اید با اینکه در آغاز امر چون متفکران در امور عالم تأمل و در وجود موجودات جهان نظر کردند و حرکات و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند کم کم متوجه شدند که این تغییر و حرکت دائمی بیقاعده و بی نظام نیست و رابطه علت و معلولی در کار هست و در عین اینکه هیچ چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقائی هم در کار هست، و نیز در عین اینکه موجودات بسیار بیشمارند از وحدت و یکانگی هم نمیتوان غافل شد پس در اندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی خواه بسیار باشد کدام است و منشأ حرکات و تغییر و تحول اینکه در عالم دیده میشود چیست و رشته علت و معلولها بکجا میرسد و آیا غیر از محسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست و اگر هست چیست و مناسبتش با محسوسات چگونه است و آیا این عالم بخودی خود موجود است یا ایجاد کننده دارد و نیز چه میشود که برای انسان فهم و ادراک دست میدهد و آیا آنچه ادراک میکند درست است یا نه و آیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبور است و حقیقت انسان چه و در زندگانی تکلیفش چیست .

این اندیشه ها میان مردم مایه ظهور علم و حکمت گردید بعضی از تحقیقات موضوع فن منطق شد و قسمتی را فلسفه اولی و حکمت الهی خواندند و بعضی را حکمت طبیعی نامیدند و پاره از آنها را معرفت نفس گفتند و نیز علم اخلاق تأسیس شد که يك رشته از حکمت عملی بشمار رفت و هر صاحب نظری بر حسب ذوق و فهم نظر خود در مسائلی که اشاره کردیم عقلش حکمی کرد و رأیی اظهار نمود که اصول آنها را در این کتاب باز نمودیم . سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت : یکی اینکه کلیه جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزاء ملاء را تشکیل میدهند و فاصله ها که میان آنهاست خالی است و حرکتهائی که آن ملاء ها در آن خلاء ها دارند و جمع و پراکنندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه که در آنهاست مایه کون و فساد و ظهور و بروز اینجه آثار و اوضاع میباشد . پیشروان اهل این نظر ذیمقراطیس و ایتور بودند و آنها را ماد یون گفته اند .

رأی دیگر اینکه جسم متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلاء محال است و مدار امر عالم بر قوه فعل است و کون و فساد و تغییر و تحول را چهار علت است ، ماده و صورت و فاعل و غایت ، و موجودات دو قسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات اند یا عرضند که وجودشان بسته بجوهر است و جوهر جسمانی ماده ایست که صورت جسمه اختیار کرده است و صورت جسمیه همان ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق است و جسم جنسی است

دارای انواع مختلف و اختلاف آنها بصورت نوعی آنهاست و کون و فساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون و فساد ندارند و جهان محدود است و فلک اعظم مانند سقفی مدور بر عالم احاطه دارد و زمین در مرکز آنست. در باب موجد عالم و دلایل وجود او نفس انسان و حقیقت و بقای او و چگونگی علم و عقل انسان و تکلیف او در اعمال خویش نیز رأی‌های مختلف گوناگون ابراز شده که اصول آنها را معلوم ساختیم.

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش روحیان و الهیان خوانده شده اند ارسطو کرده و مدت دوهزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند و در کلیات این رأی موافق بودند و اختلافشان فقط در جزئیات بود و در اروپا این فلسفه را بصورتی درآورده بودند که آنرا اسکولاستیک نامیده اند و حال برای منوال بود تا زمانی که کم کم در اروپا بشری که پیش از این گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه و علت‌های چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت و طرح تازه ریخت که اصول آنرا پیش از این باز نموده ایم. از جمله اینکه در عالم گذشته از ذات باری دو قسم جوهر هست یکی جسم که حقیقت آن بعد است و یکی روح که حقیقت آن فکر با علم است، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است و مقدار حرکات در جهان معین و ثابت است و کم و زیاد نمیشود و همه آثار طبیعی که نتیجه بعد و حرکت میباشد بقاعده و اصول ریاضی درمی آیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بجز دیگر نیاز نیست و کلیه جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بجز کتی که خداوند بآنها داده در جنبشند و از خرد قوه و تصرفی ندارند (۱) و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است و روح جوهری است مخصوص انسان و حس شعور و اراده که خاصیت روح است منحصر باوست و باقی موجودات از جماد و حیوان و نبات همه یکسان ماشین میباشد و انسان فاعل مختار است و روح او پس از مرگ باقی است.

فلسفه دکارت که آنرا کارتزیانیسم (۲) و پیروان آنرا کارتزین (۳) گفته اند در اندک زمانی در اروپا قوت گرفت و چنانکه پیش از این اشاره کردیم بسیاری از دانشمندان عقاید او را پسندیدند و کارتزین شدند و فلسفه اسکولاستیک جز دوحوزه دینانی مسیحی که هنوز هم پیروان فلسفه میباشد منسوخ گردید. اما بزودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که باوجود تصدیق شیوه دکارت و اساس فلسفه او رأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دو کارتزین بشمار رفته اند و حال آنکه مالبرانش در بعضی از مسائل و اسپینوزا در بسیاری از آنها و بلکه در بعضی از اصول با دکارت مخالف بودند حتی پاسکال که در اصول عقاید مربوط

(۱) این ترتیب را در اروپایان (Macénisme) یعنی هیئت دستگاه ماشینی میگویند

(۲) Cartésianisme (۳) Cartésien

بما بعد الطبیعه یکسره مخالف دکارت است در اساس علم کارترین خوانده میشود. لایبنتیس هم از حکمای کارترین بشمار رفته است یعنی تجدیدی را که دکارت در علم و حکمت آورده پذیرفته است ولیکن تحقیقات شخصی او چنانست که میتوان او را مستقل بلکه همپایه دکارت دانست و او گفته است: «فلسفه دکارت بمنزله دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد اما نباید آنجا متوقف گردید» و پیروان دکارت را ملامت میکنند که نسبت باو همان شیوه پیروان ارسطو را اختیار کرده اند و از گفته او تجاوز را جایز نمیشمارند و کارتر یا نیسم را نوعی اسکولاستیک ساخته اند.

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دوره آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سده شانزدهم و هفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و بزیر و زور کردن گفته های آنها قانع نشدند و بی دری دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هر یک نظر و رأی خاصی در کلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده و خطاها را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته و بر مقدار معلومات افزوده و دائره علم و حکمت را وسعت دادند چنانکه در فصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب و فصلهای اول این جلد بزرگان آنها را نام بردیم و این احوال تا کنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود.

اما لایبنتیس که رأی و نظر او در مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته و درین مدت تغییر عقیده و رأی هم داده است. آنچه از ما فلسفه او بیان خواهیم کرد مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود مخصوصاً در کتابهایی که در بخش اول این فصل نام برده ایم اظهار داشته است.

نیز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتناع جمع و رفع دو طرف نقیض قضیه است که از زمان باستان حتی از عهد حکمای اقدم یونان نیز مدار تعقل و استدلال و مسلم بوده و ارسطو منطوق را بر همان اصل بنا نموده که نمیشود که یک چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد و هم نباشد و سخنها همه باین حکم منتهی میشود (۱) و شیوه علوم ریاضی که مبتنی بر همین اصل است باید برای یافتن همه معلومات بکار برده شود.

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون يك اختلاف بزرگ داشت

(۱) این اصل را اروپائیان *principe de contradiction* میگویند و آن خود فرع اصل دیگری است که آنرا *Principe d'identité* میتوانند و ما آنرا اصل مساوات یا «اینهمانی» ترجمه میکنیم یعنی هر استدلالی بر میگردد باینکه میان دو جمله يك قضیه حکم مساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلاً وقتی که میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم مساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همان حیوان ناطق است.

که از علل فقط علت فاعلی را منظور می‌داشت و نظر در علت غائی را لازم نمی‌پنداشت بلکه ممکن نبود. لایبنتیس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنیم علت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم در اینکه فلان امر چرا چنین واقع شد و قسم دیگر واقع نشد با آنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی‌مرجع را نمی‌پذیرد و هیچ چیز تا واجب نشود موجود نمی‌شود. و لایبنتیس در این تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون و ارسطو می‌گفتند که هر چه واقع می‌شود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی بهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست لایبنتیس علت ترجیح را علت کافی یا علت موجه (۱) نامیده و نتیجه که از آن اصل گرفته است در ضمن بیان فلسفه او بدست خواهد آمد.

پس میتوان گفت علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات بیکدیگر بوسیله دواصل عدم تناقض و علت موجه.

اصل دیگر که فلسفه لایبنتیس بالاختصاص بر آن مبتنی میباشد همان نظری است که در پی کردن آن با اختراع محاسبه جامعه و فاصله موفق شده است و آن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دو چیز یک جا باشد و دیگری جای دیگر، و البته همه موجودات با یکدیگر متفاوتند ولیکن بسیار چیزها باهم متشابه مینمایند از آنرو که تفاوتشان نامحسوس است (۲) و این فقره مرتبط است باین اصل دیگر که در طبیعت طفره جایز نیست (۳) یعنی نمیشود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد و البته امور متوسطی در میان هست که آنها را بیکدیگر می‌پیوندد و بنابراین همه موجودات بهم پیوسته و متصلند (۴) چه در زمان و چه در مکان و نتایجی که لایبنتیس از این اصول گرفته است نیز در فلسفه او نمایان خواهد شد.

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینست که فرنسیس بیکن و هم مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت راهمه با امور محسوس داده بودند و دکارت هم که جنبه تعقل را مهمتر دانست یکسره اصول و مبانی و شیوه علوم ریاضی را گرفته و چون مقید باین قید شده بود که هر چه را روشن و صریح در نیابد محل اعتنا قرار ندهد گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن یافته بود بجز بعد و حرکت حقیقی قائل نشده و این دو حقیقت را تابع و مشمول قواعد ریاضی دانسته بیان عالم خلقت را تنها برای مبانی صورت پذیر انگاشته بود. اما لایبنتیس متوجه شد که عالم خلقت باین سادگی نیست و غیر از بعد و حرکت حقیقت دیگر در عالم هست بلکه بعد و حرکت هیچکدام حقیقت نیستند و

(۱) Cause déterminante یا Raison suffisante

(۲) این اصل را لایبنتیس Principe des indiscernables نامیده است یعنی امور غیر متمایز و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگر تمیز نمیتوان داد.

(۳) این اصول را در فرانسه چنین میگویند La nature ne fait pas de sauts

(۴) این حکم را هم فرانسویان Principe de Continuité میگویند یعنی اصل پیوستگی.

مفاهیم فلسفی را نمیتوان از نظر دور داشت و مقصود از مفاهیم فلسفی (۱) اموری است که عقل بوجود آنها حکم میکند اما تصور آنها را روشن و صریح درنمییابد مانند مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لاینیتس آنها را وجود اصیل میداند و آن امری است که از آثارش پی بوجودش میبریم اما حقیقتش را روشن و صریح درنمیایم و این روش لاینیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم و مطلب درضمن بیان فلسفه آن حکیم روشن خواهد شد.

بخش چهارم

فلسفه لاینیتس

بهره اول - بیان لاینیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

پیش از این گفته ایم که دکارت گذشته از ذات باری که آنرا جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم و روح، لیکن از گفته او بر میآید که لفظ جوهر را نسبت بذات باری و جسم و روح باشتراك اسمی اطلاق میکند یا لااقل مقول بتشکیک میداند بنابراین اسپینوزا گفت چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم و بعد و علم را که حقیقت جسم و روح میدانیم از صفات باری می شماریم.

لاینیتس درین باب عقیده ای اظهار کرده است که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هر دو مباین است ولیکن در باطن و در حقیقت به آن هر دو میسازد و آن دورای را بیکدیگر منضم نموده تکمیل میکند هر چند او هم مانند مالبرانش از اقرار بوحث وجود استیحا ش دارد و ظاهر کلامش دال بر کثرت وجود است.

باین معنی که لاینیتس متوجه شده است که حقیقت جسم بعد نمیتواند باشد چه اگر بعد باشد و پس جوهر نخواهد بود چون جوهر باید بسیط باشد و بعد بسیط نیست از آن رو که قابل قسمت است. از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجاست؟ چرا یک جسم را تند و آسان میتوان حرکت داد و جسم دیگر بدشواری و کندی میرود؟ چرا جسمی که بدیگری بر می خورد تمام حرکت خود را باو نمیدهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم میشود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت اوست و بعد که بخودی خود تأثیری ندارد حقیقت نیست و جز دیگری لازم است که بعد باو تعلق بگیرد از طرف دیگر لاینیتس هم مانند حکمای مشاء بتخلاف ذی بقراط بس و بیروان او معتول نمیداند که جسم از اجزاء جسمانی تقسم نپذیرد زیرا که آن اجزاء هر اندازه خرد باشند تقسیم نپذیرند و وحی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد. خلاء را هم قائل نیست

زیرا که آنرا منافای با اصل علت کافیہ میدانند یعنی اگر جائی از فضا را خالی و جائی را پر فرض کنیم ترجیح بی مرجع لازم میآید چون در هر جای خالی هر آینه امکان وجود شیئی هست اگر نباشد موجبی باید داشته باشد و آن موجب چه خواهد بود ؟

و اما روح اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراک است پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسیکه خواب یا بیهوش است زنده است پس روح دارد و حال آنکه فکر و علم ندارد پس فکر و علم آثار روح هست اما حقیقت او نیست گذشته از اینکه میدانیم در نفس انسان بسیار امور واقع میشود که آنها را بدرستی ادراک نمیکند و بر آنها علم ندارد .

پس اینکه گفته اند حقیقت جسم بعد است و حقیقت روح علم است سخنی تمام نیست و اگر درست تأمل کنیم جسم و روح دو حقیقت نیست يك حقیقت است زیرا نمیتوان گفت مگر آنچه را که فعل و تأثیری داشته باشد و آنچه فعل و تأثیری دارد نیرو (۱) و کوشش (۲) است و نیرو هر گاه فعلش بحرکت و اشباه آن باشد جسم است و چون بصورت علم و ادراک در آید روح است .

پس لاینیتس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی میدانند اما میگویند کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است و وجود افراد را نمیتوان منکر شد ذیمقراطیس و ابیقریان انفصال (۳) و کثرت (۴) را دیده و از وحدت (۵) غافل شده بودند حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته و کل موجودات را جمعاً وحدت نامیده و کثرت را از نظر دور داشتند ولی حق اینست که باید هر دو را منظور داشت . حقیقت را واحد میدانیم اما کثرت را هم باید توجه کنیم و آن باین وجه میشود که بگوئیم حقیقت واحد بصورت اجزای بسیار درآمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است اما نه اجزائی مانند آنچه بیروان ذیمقراطیس و ابیقر تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزائی معقولند و حقیقت دارند (۷) زیرا که هر يك از آنها نیروئی است و منشأ آثار می باشد جان دارد و مانند جسمی که دکارت معتقد بود مرده و بیجان نیست و باین وجه دنیای ماضینی بیجان که دکارت تصور کرده بود تکمیل و تبدیل میشود بجهانی جاندار که نیرومندی و قوه فعلش از خودش است (۸) .

این اجزا را لاینیتس جوهر و وجود بسیط میدانند و آنها را موناد (۹) مینامد و این

(۱) Force از استعمال لفظ قوه برهیز کردیم چون حکمای ما قوه را برای امری که موجود نیست و استعداد وجودش هست یعنی در مقابل فعل نیز بکار برده اند و آن را پوانسه *puissance* میگویند

(۲) Effort (۳) Discontinuité

(۴) Pluralité (۵) Unité (۶) Continuité

(۷) بقول لاینیتس نقطه های فلسفی یا جوهری *Points métaphysiques* یا :

Points substantiels

(۸) این ترتیب *Dynamisme* گفته میشود یعنی نیروئی در مقابل *Mécanisme* که بمعنی

ماشینی است (۹) *Monade*

لفظی است اصلا یونانی بمعنی واحد، و اصطلاحی که ما برای آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است و در مقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت .
 بوجود جوهرهای فرد لاینیتس بقیاس بنفس پی برده است یعنی دیده است که در انسان جان و روحی هست که بعد ندارد اما منشأ آثار است و نیرو دارد و نیز دیده است که هر موجودی را یغراخور خود فعل و تأثیری است پس معتقد شده است که آنچه در انسان جان و روح با نفس مینامند در همه موجودات هست بدرجات مختلف و حقیقت همانست و آنرا جوهر فرد نامیده و حقیقت او را نیرو دانسته است و نیرو چیزی است که آثارش مشهود است اما خودش محسوس نیست یعنی غیر مادی است پس در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی است و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است و فقط ابداعی است یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبداء و همچنین جز بهشیت خالق قابل اعدام است .

جوهرهای فرد بشمارند و نیروئی که در هر يك از آنها هست دو جنبه دارد : جنبه فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت بفعل دیگری ، زیرا که جوهر فرد مخلوق است و بنابراین محدود است و نیرویش نمیتواند تمام و تأثیرش نامحدود باشد پس جنبه فعل جوهر فرد محدود و ناقص است و این محدودیت و نقص که بصورت مقاومت در میآید هم ذاتی اوست و هم نتیجه مناسبتش با فردهای دیگر است و سبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) میشود و لاینیتس آنرا ماده نخستین (۲) مینامد و این ماده اقتضای بعد داشتن دارد پس بعد نتیجه وجود جوهر است نه حقیقت او یعنی جوهرهای فرد اگر چه هر يك به تنهایی بعد ندارند همینکه مکرر و مجتمع شدند در ذهن اسان بعد را منسوس میکنند چنانکه واحدهای عددی هر يك بتنهائی کثرت نیستند همینکه جمع شدند کثرت را بنظر جلوه گر میسازند، باری ماده نخستین که جنبه فعلی ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبه فعلی که امری وجودی است باو منضم گردد جوهری تمام میشود و باین بیان لاینیتس مبحث هبولی و صورت افلاطون و ارسطو را تازه میکند در عین اینکه بر روش دکارت و اسپینوزا رفته و ضمناً چون بوجود اجزاء قائل شده رأی ذمه فراطیس و ابیقر را نیز از نظر دور نداشته است .

چون گفتگو از حقیقت ماده و بعد میان آمد پیش از آنکه بنکته را معرفت جوهر فرد پردازیم مناسب است که عقیده لاینیتس را در باب زمان و مکان نیز مجعلاً معلوم سازیم زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است ، قدمای در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که با آنها آشنا شویم از جمله لاینیتس میگوید:
 کسانی که برای زمان و مکان با فضا یا بعد حقیقت قائل شده اند اشتباه کرده اند و توجه نداشته اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند و امور انتزاعی هستند . فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر و زمان ترتیب موجود شدن پی در پی بیان دیگر چون جسم را می بینیم همینکه نوهم عدم آنرا بکنیم بعد یعنی فضا در ذهن ما متصور میشود و زمان هم امری است اعتباری که منشأ اقتزاعش موجود و معدوم شدن اجسام

(۱) Impénétrabilité (۲) Matière première که لاینیتس آنرا Antitypie میگوید:

و احوال است پس زمان و مکان نتیجه و معلول وجود جوهرند نه علت و مقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجه وجود آحاد است و بخودی خود حقیقت ندارد و این خلاصه‌ایست از بحثی طولانی که فعلاً بیش از این تفصیلش مقتضی نیست.



فردها از جهت جوهر یعنی نیرو بودن و فعل و تأثیر داشتن حقیقت واحدند ولیکن بنا بر اصلی که پیش از این گفته‌ایم که ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهرها با آنکه بشمارند همه با هم تفاوت دارند جز اینکه بعضی تفاوتشان نا محسوس است و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند و میان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است چنانکه رشته جوهرها را میتوان پیوسته دانست در تائید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست.

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقباس بنفس بنهن لایینیست آمده است یعنی او چنانکه خود را ذی روح دیده جهان را پراز روح یافته و غیر از روح وجودی در عالم قائل نشده و هر روحی را وجود بسیط اصلی دانسته و آنرا جوهر فرد نامیده است پس هر فردی روحی روحی است و ادراکی (۱) دارد اما لایینیست لفظ ادراک را بمعنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست بنا بر اینکه برای ادراک درجات بیشمار قائل شده است از ادراکی چنان ضعیف که بمنزله بی ادراکی است تا ادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است.

توضیح این معنی چنین میشود که هر جوهر فردی برای خود جهانی است یعنی آنچه در همه جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست و هر یک از جوهرها آئینه تمام‌نمای کلیه جهان است مثل آنکه تمام جهان در او منعکس باشد چنانکه هر جوهری يك اندازه از حقیقت را بالقوه در بردارد و يك اندازه را بالفعل، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراک اوست و آن اندازه در هر فردی متفاوتست بتفاوتهای نامحسوس که بیش از این اشاره کردیم و گفتیم رشته جوهرها را بهم پیوسته و متصل میدارد.

و نیز میتوانیم مطلب را باین عبارت در آوریم که ادراک هر جوهری نسبت به حقیقت جوهرهای دیگر یا حقیقت کلیه جهان مانند تصویر محو بی‌رنگی است که در آئینه زنگ گرفته باشد و این ادراکی است مبهم که نمایان نیست و مانند بی ادراکی است و هر جوهری فقط جزئی از حقیقت را بفراخور استعداد خود روشن و صریح نمودار میسازد و آن ادراک فعلی اوست

و نیز میتوان گفت هر جوهر فردی نظر گاهی (۲) است که از آن نظرگاه جهان

Perception (۱)

(۲) نظرگاه ترجمه Point de vue که اصطلاح هدیه نقاشی است و نویسندگان ما معمولاً نقطه نظر میگویند و این اواخر این کلمه را فراوان و بسیار پیچیده و غالباً غلط و زشت استعمال میکنند

دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است و تنگ و فراخ دارد .

اجتماع جوهرهای فرد حقیقت ذواتی رامی سازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند . جوهرهایی که جمادات را می سازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه گوئی هیچ نیست ، گیاهها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاه هم بیشتر و انسان از همه برتر و بنابر اینکه طفره جایز نیست انتقال از جماد به گیاه و از گیاه به جانور و انسان تدریجی است چنانکه گوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است . موجوداتی که آنها را جاندار مینامند یعنی گیاه و جانور و انسان در هر شخص آنها از میان مجموع جوهرهایش یکی هست که بر همه برتری دارد چنانکه گوئی بر آنها فرمانرواست و او همانست که روح یا نفس او مینامند و فردهای دیگر فرمانبردار و تابع اراده او میباشند و جسم آن شخص را تشکیل میدهند . از این گذشته هر عضوی از اعضای بدن و هر جزء از عضو هم که تا یک اندازه شخصیت داشته باشد یک جوهر فرد دارد که بر جوهرهای دیگر از همان عضو یا جزء فرمانروا میباشد که او بمنزله روح و آنها بجای جسم آن عضو یا جزئند جز اینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود اوست ولیکن این فرمانروایی و فرمانبری فردها نسبت بهم بطبیعت واقع میشود نه بقسر زیرا که فردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نماینده کل وجود میباشند .

خلاصه اینکه هر وجود ذیجاتی بلکه هر جمادی هیئتی است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از فردهای بسیارند هر یک در تحت فرمان یک فردعالی ، و این مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراکند و تو بر تو میباشند . هر جانور یا هر گیاهی مانند باغی است پر درخت با دریاچه ایست یا از ماهی ، و هر عضوی از جانور و هر شاخه از گیاه خود نیز همچنان باغ یا دریاچه ایست بلکه هر قطره ای از خون حیوان یا شیر گیاه همین حال را دارد همه جا نیروست همه جا روح است و هر یک از آنها جهانی است باعتباری بزرگ و باعتباری کوچک . دریا باعتباری قطره است و قطره باعتباری دریاست و همه بر همین قیاس است و پیداست که اختراع ذره بین که آن اوقات تازه واقع شده و کم کم اهمیت موجودات ذره بینی و جانورها و گیاههای نامرئی را پدیدار میساخت در بیدایش این افکار تأثیر داشته است .

با آنکه درجات قوت و ضعف ادراکات جوهرها بشمار است رویهمرفته میتوان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد :

یک قسم همان ادراکات نامحسوس و نامعلومست که بدرجه ای ضعیفند که نفس از آنها منبیه و مستشعر نمیگردد نظیر ادراکات جوهرهایی که گیاهها را تشکیل میدهند . قسم دوم احساسات و ادراکات روشن است مانند آوازه ها که میشنویم و رنگها که میبینیم و مقدم بر همه آن ادراکات ادراک انسان است نسبت بتن خود آنچه مجاور او میباشد، در این قسم

فصل سوم

ادراك جانورها هم با انسان شریکند ، قسم سوم ادراکی است که مخصوص انسان است و عقل و معرفت او را صورت میدهد .

از بیانات پیش معلوم شد هر جوهر فردی عالم صغیری است که هر چه را در عالم کبیر هست در بردارد بعضی را بالقوه و بطور مبهم و بعضی را بالفعل و صریح و روشن ولیکن هر چه هست در خود اوست نه از بیرون چیزی با و داخل میشود و نه از او چیزی بیرون می رود بقول خود لایبنتیس جوهر درو پنجره ندارد و هر چه در می یابد خود را دریافته است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك میکند از آنستکه ماسوای او هم هر چه هست در خود او هست جز اینکه هر وجودی تأثیر را که مجاور اوست و در پیرامون او روی میدهد بهتر درك میکند و نسبت بآنها که دورند ادراکش ضعیف است تا بجائی که مانند هیچ میشود و ما در میان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم و قسمت عمده از احوال درونی ما از تأثیر آنهاست که همواره در کار است و مانند تار و پودها هستند که زندگانی و احوال ما از آنها بافته میشود و همین پیوستگی و اتصال آنها سبب است که از آغاز عمر تا پایان يك وجودیم و يك شخص بافی میمانیم در صورتیکه ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نامحسوس و نامعلوم چه حاصل و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفر چون با هم جمع شوند مقداری بوجود نیآورند و هزاران امر معدوم ذره ای را موجود نمیسازند لایبنتیس جواب میگوید : ادراك جوهرها هر قدر ضعیف باشد صفر و عدم صرف نیست و از مجموع مقدارهای بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه در کنار دریای غرش امواج را میشنویم در صورتیکه آن هنگامه از آوازه های قطره های آب صورت میگیرد که البته هر يك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگونه اینهمه امور و ادراکات معلوم و نامعلوم را در بردارد گوئیم قیاس بنفس خود بکنید که با آنکه مجرد یعنی بسیط است چقدر ادراکات و افکار و احوال متنوع دارد ، از این گذشته بشمیلی مطلب را میتوان روشن کرد و آن اینست که يك نقطه هندسی بی شبهه امری بسیط است و ابعاد ندارد با وجود این هزاران خط میتوان بر او مرور داد و از تلافی آن هزاران زاویه تشکیل مییابد و آن يك نقطه رأس همه آن زاویه ها است .



گفتم جوهر فرد عالم صغیری است و کل جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در او هست بعضی صریح و روشن و بعضی تیره و مبهم و نیز گفتیم هر فردی نظر گاهی است برای کل جهان ولیکن نظر گاهی محدود کم وسعت است ، اکنون گوئیم نیروی جوهر که حقیقت او است این خاصیت را هم دارد که مشاق کمال است و مایل بوسعت دادن نظر گاه خود میباشد و بنا برین هر چند همیشه بکمال نمیرسد ادراکاتش همواره تبدیل مییابد و از ادراکی بادرک

دیگر می‌رود و تغییر حالت می‌دهد ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجهٔ حالت پیش است و حالت آینده را هم دربر دارد و رابطهٔ علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هر فردی پی‌بگذاشته و آیندهٔ او می‌برد و اگر کسی بنواید هر فرد بهمه احوال مبهم و نهانی اومانند احوال آشکارش پی‌برد گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام می‌خواند از سرگذشت او بسر گذشت همهٔ جوهرهای دیگر نیز پی‌می‌برد و نقص و کمال جوهرها بهمین است که هرچه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلهٔ جهان گشاده‌تر باشد نمایندگانیش نسبت به جهان روشن‌تر و بکمال نزدیک‌تر است. خلاصهٔ علت غائی کمال در جوهر فرد محرک شوق (۱) است که در جنبهٔ روحانی مابهٔ علم و فکر و تعقل و در جنبهٔ جسمانی علت فاعلی حرکات می‌شود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصهٔ بیان لایبنتیس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان و مکان بی‌حقیقت و مخلوق ذهن انسان است نظر بنحیض مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او مظهرش حرکت است و سکون مطلق هم در کار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم از سکون دفعتاً بحرکت آید پس چون نیرو هیچگاه از جوهر منفک نمی‌شود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بینهایت خرد و نامحسوس است و از این بیان برمی‌آید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست که هر جا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است و در واقع تغییر جهت داده است.

توجه لایبنتیس باینکه حقیقت وجود نیروست و آنچه در عالم ثابت است همانست و همهٔ موجودات و حوادث و احوال چه در محسوسات و چه در معفولات نمایش او می‌باشند بضمیمهٔ اختراع او در محاسبهٔ مقادیری نهایت خرد که تأثیرش در فلسفهٔ لایبنتیس محسوس است از بزرگترین غنیمت‌هایی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت می‌باشد و نتایج سترک از آن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص در علوم ریاضی و طبیعی بتفصیل وارد شود و بنا بر این تکمیل این معلومات را بآنجا محول مبداریم.



کفایت جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمی‌کنند و درو پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یا بر آنها وارد شود. پس این مشکل پیش می‌آید که ادراک جوهرها از یکدیگر بچه وسیله می‌شود و مخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای سافل یا بعبارت دیگر روابط جان و تن و روح و جسم چگونه است و روح که خاصیتش علم است چگونه در جسم تأثیر کرده او را بحرکت می‌آورد و حرکت جسم چگونه در روح تأثیر

(۱) این شوق یا خواهش را لایبنتیس *Appétition* می‌خواند و بضمیمهٔ ادراک *Perception* صفت اصلی جوهر فرد می‌داند.

نموده علم را ایجاد مینماید؟ این مشکل در فلسفه دکارت که جسم و روح را در جوهر متباین میدانست حل نشده بود مگر اینکه بگوئیم عقیده‌ای که او در خلق مدام (۱) اظهار کرده است جواب این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امور خداست و تأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است و اگر علت باشد علت عرضی است (۲) اسپینوزا حل مشکل را باینوجه کرد که جوهر یکی است و مابیننی در میان نیست. لاینیتس هم همه امور را منسب بخدا میکند امانه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه بر او خرده میگیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است در ماشینی که ساخته دست ببرد تاراه بیفتد و میگوید خداوند از آغاز که جهان را آفریده این ماشین را چنان کامل ساخته که تاابد چرخها و اجزایش باتفاق کار میکنند. بعبارت دیگر هرامری که در هر جوهر فرد واقع میشود نتیجه امری است که بلافاصله پیش از آن در آن جوهر واقع شده بود و این رشته همچنان بقیقرا تاروز اول خلقت کشیده است و در جوهر های دیگر همچنین، و این احوال جوهرهای مختلف بر حسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده باهم مقارنه و موافقت دارند و این مقارنه و موافقت بنظر ما بصورت تأثیر و تأثر و علت و معلول جلوه میکند ولی خطاست چون هر حالتی در هر جوهری معلول حالت پیشین خود اوست نه معلول حالت جوهر دیگری که مقارن اوست و تمثیل آن چنین است که دو ساعت را کاملاً بی عیب ساخته باشند و آنها را باهم مطابق نموده و چنان کوك کرده باشند که تا ابد باهم کار نکنند و ذره‌ای تخلف نداشته باشند پس هر کس آنها را میبیند حرکت آنها را بیکدیگر مرتبط فرض میکند و حال آنکه ارتباط آنها فقط باینست که يك سازنده آنها را ساخته و باهم سازش داده است بنا بر این وقتیکه من اراده میکنم که پای خود را برداشته پیش بگذارم اراده من که معلول احوال پیشین نفس من و متوجه غایت خود بوده مقارن شده است با حرکت پای من که آن نیز معلول احوال پیشین همان با بوده است و این مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است. باین قاعده عجیب لاینیتس ناهمی نهاده است که ما آنرا قاعده همسازی پیشین (۳) ترجمه میکنیم و آن در تاربخ فلسفه جدید معروف است و شگفت اینکه با اعتقاد باین قاعده لاینیتس از جبری بودن استیضاح دارد چنانکه پس ازین معلوم خواهیم کرد.

زندگی یعنی چه و زایش و مرگ چیست؟ بعقیده لاینیتس زندگی حال طبیعی موجودات است چون همه جان دارند ولی چنانکه گفتیم در درجات مختلف هستند و موجودات جاندار همواره در معرض تغییرند و اجزای تن خود را دائماً تبدیل میکنند در حالیکه صورت آنها با برجاست اجزاء آنها هم که جوهرهای فرد باشند چنانکه پیش ازین گفته ایم معدوم شدنی

(۱) رجوع کنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم بخش دوم (۲) رجوع کنید به فلسفه مالبرانش

نیستند. از این گذشته هر يك از موجودات مرکب يك هسته و تنه‌ء اصلی دارند که میتواند بنهایت خردی برسد و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند و از میان بروند و بحال خود باقی است و روح آن بدن را در بر دارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است عبارتست از این که تخمه یا روحی که در بر دارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، عبارت دیدن زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه روئیدن و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرگ هم از وجود بعدم رفتن نیست بلکه ریختن شاخ و برگ و کاستن و درهم رفتن وجود است. پس چون درست بنگریم زایش و مرگ بمعنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد تبدیل تن و اعضاء و اجزاست باهنگی سریع تر و شدید تر از آنچه در حال عادی زندگی واقع میشود پس هر جایی همواره به تنی پیوسته است با تغییر حال و صورت و این بیان البته مستلزم قول بتناسخ هم نیست زیرا تناسخ چنانکه میدانیم چیز دیگری است.

انسان که میان همه حیوانات روحش بلندترین پایه را دارد علاوه بر اینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است شخصیت خود را هم از دست نمیدهد و از جمله دلایل بقای روح اینست که او نماینده جهان است و کل عالم در او موجود است پس دوام او مانند دوام کل جهان است و برای اینست که همواره رو بکمال برود. ضمناً از آنجا که کمال نفس انسانی با کمال ذات باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه طفره جایز نیست مخلوق هسانی شریفتر و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند. این قسمت از فلسفه لایبنیتس که بیان کردیم مطالبی است که در رساله ها و نوشته های آن حکم پراکنده است ولیکن عمده آنها بطور خلاصه در رساله معروف به «معرفت جوهر فرد» مندرج میباشد.

بهره دوم: بیان لایبنیتس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم بعقیده لایبنیتس جهان مرکب است از عده بسیاری از جوهر های فرد که هر يك از آنها نماینده همه جوهر های دیگر و کل جهان میباشد و حقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همه آثاری است که در جهان دیده میشود و در هر وجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح اوست.

و نیز معلوم کردیم که نیرو و کوشش جوهر فرد منضمین دو خاصیت است یکی ادراک و یکی شوق، و گفتیم شوق محرک جوهر است برای رسیدن بکمال که علت غائی است و این سبب تغییرات و حرکات او میشود بنابراینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریک و پنهان میباشد.

تقسیم ادراکات بآشکار و پنهان که امروز در روانشناسی و فلسفه اهمیت بسیار دریافته است از یادگار های مهم لایبنیتس است که معلوم کرده است که جوهر ها و نفوس حتی نفس انسان امورها را دو قسم ادراک میکند، یک قسم ادراکی است که نفس از آن غافل است و متنبه نیست و قسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبه است. قسم اول را ادراک

پنهان و بالقوه ، و قسم دوم را ادراك آشكار و بالفعل میگوئیم ، و بنا بر اینکه جوهری نماینده کل جهان است یعنی همه آنچه در جهان ادراك کردنی است در بر دارد پس یقین است که مقدار ادراك پنهان حتی در نفس بسی بیشتر از ادراك آشکار است چون میدانیم که مجهولات ما در جنب معلومات چقدر اندک است و جوهرها و نفوس هر چه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد مرتبتشان بالاتر است چنانکه پیش از این بیان کرده ایم (۱) .

نه تنها ادراکات انسان بعضی پنهان و بعضی آشکار است بلکه همان ادراکات آشکار هم غالباً نتیجه اجتماع ادراکات پنهان است چنانکه پیش از این مثال زده ایم که غرش . موجهای دریا که شخص بخوبی میشنود از مجموع آوازه های قطره های آب درست میشود که هر یک از آنها به تنهایی محسوس نیست و مدرکات دیگر هم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد .

از این گذشته کارهای انسان هم نتیجه ادراکات پنهان است باین معنی که انسان هر کار میکند البته علتی و سببی دارد ولی غالباً شخص سبب های حقیقی اعمال خود را نمیداند چون سبب های آشکار نتیجه امور پنهانی است که در نفس هست و او از آنها غافل است .

این مسئله که ادراك و علم برای انسان از چه راه دست میدهد و چگونه است از مسائل دیرین و بسیار غامض فلسفه است . تاریخ عقیده ها و تحقیقات درین باب طولانی است . در میان قدما نظرهای برجسته یکی رأی افلاطون و یکی رأی ارسطو است افلاطون علم را در نفس انسان بحالت نهانی موجود میدانست و معتقد بود که انسان پیش ازین زنده گانی بهمه چیز عالم شده ولیکن فراموش کرده است و باید یادآوری شود . ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی است مجرد (۲) که بر حسب استعدادی که دارد بواسطه حواس معلومات در او وارد و متقوش میشود و بسبب حافظه تجربه حاصل میگردد و عقل آن معلومات و تجربه ها را برورش میدهد و نتایج کلی میگردد . محققان دیگر هم همه روی یکی ازین دوزمین کار کرده بودند . دکارت اظهار نظر کرد که معلومات انسان بعضی از خارج یعنی توسط حواس حاصل میشود ولیکن بعضی مفهومات کلی و مجرد در نفس انسان بفطرت موجود است (۳) که حقایق علمی و فلسفی را بوسیله آنها بدست میآورد . از قبیل تصویری که از خدا و نفس خود و جوهر و بعد و زمان و مکان و مانند آنها دارد و در واقع تصورات روشن و آشکاری که در ذهن انسان هست همان معانی است و مدرکات جسی همه مجمل و مبهم و غیر یقینی است . این عقیده را که علم انسان مبتنی بر

(۱) رجوع کنید بصفحه ۶۱ تا ۶۲ همین کتاب لایبنتس ادراك پنهان را Perception و ادراك آشکار را Apeception میتواند امروز اصطلاح فییر کرده و قسم اول Perception inconsciente یعنی ادراك غیر مقرون بشعور و قسم دوم را Perception consciente میخوانند یعنی مقرون بشعور .

(۲) Table rase (۳) Idées innées رجوع کنید بجلد اول این کتاب چاپ سوم صفحه ۱۰۹

مفومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم میکند و مستقل از حس است ادو بائیان منذهب اصالت عقل (۱) میگویند .

یکی از حکمای انگلیس که لاک (۲) نام داشت و معاصر لایبنیتس بود و پس ازین بتفصیل از اوستخن خواهیم گفت عقیده دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسان را منتسب بحس و تجربه کرد و باینجهت عقیده او را منذهب اصالت تجربه (۳) میدانند . لایبنیتس درین باب بمخالفت لاک برخاست نظر باینکه او هر علم و ادراکی را منتسب بچوهر فرد میکرد و چوهر فرد را بی درو پنجه مبدانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد و هرچه ادراک میکند از درون خود اوست حتی محسوسات که بقاعده همسازی پیشین بر چوهر یعنی نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجهت لایبنیتس مطلب را چنان میبرد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک بارای خود او همه باهم سازگار میشود .

باینمعنی که میگوید میتوان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج باو میرسند و تجربه حاصل میشود بساین اعتبار که هر فردی مدرکات فردهای دیگر را در بردارد پس اگرچه هرگاه جوهر امری را ادراک میکند در واقع يك ادراک نهانی اومیدل با ادراک آشکار شده است ولیکن چون همان ادراک در چوهر دیگر هست میتوان گفت آنرا درك کرده است پس ارسطو و لاک بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه از او بیش میافتم و میگوئیم همه مدرکات فطری هستند چون همه را بالقوه در جوهرها موجود میدانیم و اینکه تصدیق کردیم که باعتباری ادراکات از خارج بر نفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکات را در واقع برای هر نفسی امری درونی و ذاتی بیندازیم و اشکالی که بر دکارت کرده اند که اگر بعضی مفهوما و تصورات را هر نفسی بالفطره دارد پس چرا کودک کان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفع میشود باینکه کودک کان و وحشیان فقط در غفلتند و اگر در عقل آنها آن مفهوما بالفعل نیست بالقوه هست و نمیشد این فقره را باین وجه میتوان کرد که سنگی فرض کنیم که در اواز روزاؤل خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگ تراش بر طبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزنند مجسمه فلان شخص از آن بدر آید پس آن سنگ اگرچه بظاهرو بالفعل تصویری نمی نمود در واقع و بالقوه مصور بود . و شاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموش شده و باندک یادآوری باز در ذهن حاضر میشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است و دلیل دیگر اینکه می بینیم هر آدم باشعوری اگرچه کودک یا وحشی باشد همینکه زبان و بیان داشته باشد در امور مانند همه کسان دیگر حکم میکند و استنباط و استدلال مینماید . پس معلوم میشود بعضی حقایق و اصول در همه نفوس هست جز اینکه بیش و کم پنهان و آشکار است و ظهور و بروزش محرك و متنبه میخاهد و باین وجه عقیده افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد .

بعقیده لاینیتس گذشته از ادراکات دیگر حقایق و اصول کلی که در همه نفوس بالفطره هست و مبنای تفکر و علم فلسفه میباشد همان قاعده امتناع تناقض و لزوم وجود علت موجب است که در بخش سوم از همین فصل با آنها اشاره کردیم در فصل آینده بازم باین مبحث خواهیم رسید زیرا که چنانکه اشاره شد سبب عمده ورود لاینیتس در این بحث تحقیقاتی بود که لاک حکیم انگلیسی درین باب ننوده بود و چون کتاب لاک مشتمل بر فواید بسیار بود مورد توجه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که لاینیتس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی در مقابل کتاب لاک تصنیف کرده در همه مباحث کتاب لاک وارد شد و نظر خود را در آن مباحث اظهار نمود و ما هم در فصل آینده در ضمن بیان فلسفه لاک ناچار خواهیم بود باین مسائل باختصار اشاره کنیم.

بهره سوم - بیان لاینیتس در خداشناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لاینیتس منتهی بوجود خدا شد مراتب نفوس و ادراک جوهرهای فرد را دیدیم که درجات مختلف بشمار دارد از مراتب بسیارست و ادراکی که مانند نبودن است تا ادراک تام مطلق که جز بذات پروردگار نمیتواند تعلق داشته باشد. و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها را در بکدیگر ملاحظه کردیم که بر حسب تقدیر الهی است یعنی بواسطه همسازی بشین است که خداوند مقرر فرموده است. در هر موضوع دیگر هم که بدقت وارد شویم سرانجام بهمانجا میرسد.

در اثبات ذات باری برهانهای لاینیتس چندان سازگنی ندارد و همان دلایلی است که پیشینیان آورده اند جز اینکه مانند همه مسائل دیگر آنها را بصورت خاصی در آورده است. استدلال مهم او در این مبحث بعضی اوقات برهان لی (۱) و گاهی برهان انی (۲) است.

نخست اینکه موجودات عالم بیشک همه ممکن اند علت موجب آنها در خودشان نیست و عقل حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجب اش در خودش باشد یعنی قائم بذات و واجب الوجود باشد و او البته بیرون از ممکنات و مقدم بر آنهاست این برهان را ارویاکنان برهان جهانی (۳) نام نهاده اند چون از وجود جهان پی بوجود آفریدگار برده میشود.

ازین گذشته نظام عالم محتاج است باینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامناهی این نظام را برقرار کرده باشد و احتیاج بچنین وجودی در فلسفه لاینیتس بیشتر محسوس میشود از آنرو که او قاعده همسازی بشین را پیش کشیده که حدوث جمیع قایع جهان را بان منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است جز بوجود ناظمی متهمور

Démonstration à postériori (۲) Démonstration à priori (۱)

Preuve cosmologique (۳)

نمیشود و چون قاعده همسازی پیشین متضمن تصدیق بر علت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت غائی (۱) خوانده اند .

برهان دیگر مبنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل اصل لزوم علت موجب و امتناع تناقض و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس ما وجودشان ذهنی است ولیکن مسلم است که ذهن ما منشاء آنها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است این برهانها که ذکر شد همه برهان انی بود .

برهان دیگر که لمی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن را تجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصور ذات کامل را داریم دلیل است بر اینکه او وجود دارد و لایبنتیس این برهان را تکمیل میکند باینکه تصور ذات کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمن تناقض نیست پس البته موجود است . توضیح آنکه از سخن لایبنتیس چنین برمیآید که معتقد است باینکه هر ذاتی بتصور آید و وجودش ممتنع عقلی نباشد بتناسب حقیقت و کمالی که در او هست اقتضای وجود دارد تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست و محدود است بساهست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید اما برای وجود کامل مانعی نمیتواند بود . باین وجه لایبنتیس باعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست و مانعی هم ندارد و اقتضای وجودش بعد و جوب است پس چنین ذاتی که ما تصورش را داریم و میتوانیم تعقل کنیم وجودش واجب است .

در همه این براهین تکیه اسنادلال بر اصل علت موجب است که متمم علل است برای اینکه علت تامه شوند و حقیقت این اصل خود در علم خداوند است یعنی ما بواسطه این اصل پی بوجود آفریدگار میبریم و آفریدگار این اصل را محقق میسازد و وجود موجودات همه تابع آن اصل است و بنابراین میتوان گفت کلیه فلسفه لایبنتیس مدارش بر لزوم علت موجب یا کافه است .

در نظر لایبنتیس تصور ذات واجب الوجود از تصورهای فطری عقل انسانست و از معانی فطری دیگر که پیش ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست . انسان چون ذات خود را ادراک میکند مفهوم ذات بطور کلی در عقلش صورت میپذیرد و چون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است برای او حاصل است و چون در ذات خود علم و قدرت و اراده مشاهده میکند و آنها را ناستمام میبیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوه ها در او تمام باشد میباید پس چون در عقل تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشود و میدانیم که کمالات در وجود انسان محدود است و سبب محدودیتش مقید بودن نفس ببدن و ماده یعنی بادرکات مبهم و تاریک

واراده های مشوب بنفسانیات میباشد . پس برای تصور ذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادی بکلی مجرد و بنابراین حقایق بر او تام و تمام جلوه گرواراده اش بحدود قید متوجه خیر مطلق باشد ، و نفس انسانی که بمقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است پرتوضیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود و اگر موجودات هر کدام جوهر فردی هستند خداوند فرد کامل جوهر است و او را جوهر جوهرها (۱) نیز نامیده اند .

در ضمن اثبات ذات باری بصفات او نیز پی بردیم و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه چون علت غائی وجود است و علت موجب و علت کافی است پس بذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست و نیز او ذات کامل است چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است . علمش جاعل ماسهیات است اراده اش جاعل وجود آن ماهیات و قدرتش مایه این هردو امر است و این هر سه صفت باری تعالی در جوهرهای فرد نیز بصورت ادراک و شوق که پیش ازین بیان کرده ایم بیش یا کم ظهور میکنند و بیش یا کم هر چه باشد در جنب علم و قدرت الهی مانند قطره در جنب دریاست و با همه این بیانات که کرده شد عقل و فهم بشر از شناختن ذات بساری چنانکه باید البته عاجز است همان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالم انسانی و گیاه از دریافت حقیقت عالم حیوانی عاجز دارد .

بهره چهارم - بیان لایینیتمس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست و او جوهرهای فرد را که تجلیات ذات او میباشند ایجاد میکند و همچنانکه آنها را ایجاد میکند ابقا نیز می نماید و اینکه دکارت میگفت خالق دائماً در کار خلق کردن است باین معنی درست بود که اگر آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم میشوند .

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار (۲) است و یا بقدرت و اختیار (۳) دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمیکرد و قدرت را بطور تساوی قائل بود یعنی نباید گفت خداوند در فعل خود بنیکی و زیبایی و داد و خرد مقید است زیرا نیکی و بدی و زیبایی و زشتی و داد و بیداد را او خود جعل میکند و بحکم او مقرر میگردد و نتیجه ابن رأی تقریباً این میشود که اراده الهی اراده جزاقیه است (۴) . اسپینوزا میگفت فعل پروردگار اجباری و مقید بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایینیتمس گفت هیچیک از این دو قسم نیست چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است و نتیجه رأی اسپینوزا این میشود که

(۱) La Monade des mon: des (۲) Nécessité (۳) Liberté

(۴) یعنی برای اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست و این قسم قدرت را اروپائیان Liberté d'indifférence میگویند .

خدا بی اختیار است ولیکن این هر دو نظر را بوجهی تصدیق هم میتوان کرد و با هم جمع میتوان نمود باین معنی که وجوب و ضرورت دو قسم است یکی هندسی که منطقی و عقلی (۱) هم میتوان گفت و یکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجه اصل امتناع تناقض است مانند این حکم است که دو و دو چهار میشود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه اراده عقلانی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهتر را اختیار میکند و این میانه قدرت بر تساوی و اضطراب است ، اختیار است اما بی قید نیست و چون درست تأمل شود دیده میشود که ماهیت مفید بضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی بغیر از وجهی که تعقل میشود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجهه است یعنی اگر با خیر و صلاح سازگار باشد ایجاد میشود و اگر نه نمیشود (۳) . پس نسبت به ماهیت رأی اسپینوزا حق است و نسبت بوجود دکارت حق داشت و در هر حال ذات پروردگار چنانکه از اضطراب و جبر منزله است فعل هوسناکانه هم شایسته او نیست در فعل و ایجاد قادرو مختار است ولی ترجیح بی مرجع روانمیدارد و به حکمت کار میکند .

مسئله قضا و قدر را لایبنتیس باین وجه حل میکند که هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد در حد خودش البته ممکن است اما از میان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که بر او مقدم بوده و با او مقارنند سازگار باشد بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجهه و مثبت الهی جز بر این وجه قرار نمیگیرد . باین اعتبار میتوان گفت همه امور مقدر است چون رابطه علت و معلول در کار است و بیرون آمدن معلول از علت حسی است و این کیفیت را اروپائیان بلفظی (۴) ادا میکنند که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است.

نسبت با اعمال انسان هم لایبنتیس نه جبر (۵) قائل است نه نفویض و آزادی مطلق (۶) باین معنی که نفویض مطلق را قائل نیست چون مقدور بودن امور را بنا بر ترتب معلول بر علت و بحکم قاعده همسازی پیشین معتقد است بنا بر اینکه هر امری واقع میشود البته معلول امری است مقدم بر او و متناسب با اموری که مقارن او میباشد . جبر مطلق را هم معنفد نیست و میگوید اختیار است (امر

(۱) Nécessité métaphysique (۲) Nécessité logique (۳) Nécessité géométrique (۴) Nécessité morale

(۳) مثل روشن این سخن اینست که ملائمتی بودن قطرهای دایره هندسی عقلا واجب است و دایره که قطرهایش متساوی نباشند فرضی متضمن تناقض است و متنع است و حتی در علم خدا هم صورت نمی پذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن و اختیاری اگر خیر و صلاح باشد خداوند ایجاد میکند و اگر نباشد نمیکند و این همان سخن است که حکما گفته اند اراده الهی بر امر محال تملق نمیگیرد ولیکن در امور ممکن مختار است .

(۴) Liberté d'indifférence (۵) Fatalité (۶) Déterminisme

بین‌الامرین) زیرا که مختار کسی را میگویند که فعلش از روی شعور باشد و دیگری اورا مجبور نکند، و آن فعل ممکن باشد نه واجب هندسی و این هر سه شرط در ارادهٔ انسان موجود است ! شعور و عقل و قوهٔ تمیز داشتنش که آشکار است اگرچه بیش و کم دارد و در هر حال محدود است. دیگری هم اورا مجبور نمیکند و چون هر نفس انسانی یک چهره فرد است و پیش از این گفته‌ایم که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمی‌آید و هر اثری از او بروز میکند از نیروی درونی خود اوست جز اینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است و مانند آفریدگار قدرت تام ندارد. اموری را هم که بر آنها اراده میکند البته امور ممکن است یعنی اموری است که میتواند نکند یا خلاف آنها را بکند پس باین بیان انسان فاعل مختار است هر چند مختار بودن او با مختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد و لیکن شک نیست که هر چه میکند با علم باینست که خلاف آن ممکن است و این اختیار است و بمقتضای مرجع بودن امر عمل میکند.

این بیان لاینیتس را در جبر و اختیار بعضی پسندیده و وافی میدانند اما بسیاری هم میگویند حق اینست که او بلفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است چه تصدیق میکند که عقل و شعور و نیروی انسان محدود است و از این گذشته قبول دارد که فعل و اراده انسان همه معلول امور مقدم و مناسب با امور متقارن او میباشد و قاعدهٔ همسازی پسین را خود او اختراع کرده است و چه بسا میشود که اختیار انسان ناشی از ذواعی است که خود از آنها آگاه نیست. با اینحال چگونه میتوان معتقد شد که انسان فاعل مختار است ؟

آخرین مطالب مهمی که از عقاید لاینیتس در امور فلسفی و خداشناسی و چگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطر نشان کنیم اینست که آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهتر بن عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختار است بنابر حکمت بالغه آنچه را بهتر است اختیار میکند. البته نمیگوید در دنیا بدی و شر وجود ندارد و لیکن اظهار عقیده میکند که رویهمرفته خیر بیش از سراسر است و آن اندازه که بعضی شکایت میکنند بدی غلبه ندارد چنانکه هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده با همه دلتنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد بسی شادمان خواهد بود. آن اندازه نقص و عیب هم که در دنیا هست بخت او ندانمند نیست. آفریدگار فعلش مبت است و وجودی است و بدی و نقص امر عذمی است. مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است از نقص و عیب مبری نمیداند و سیاه رویی از ممکن هرگز جدا نمیشود و بنابر این وجود شر ناگزیر است و از کجا که سودمند نیست ؟ و علم ما بحکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سودمند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد. و انگهی عالم خلقت را رویهمرفته باید نگاه کرد و موارد خاص را نباید میزان گرفت در آن صورت دانسته میشود که خیر و شر جهان را چون درست بسنجیم خیر غالب است و آنچه در عالم آفرینش روی میدهد بهترین وجه است.

هرچند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند که هر چیزی بجای خویش نیکوست ولیکن در متأخران و محققانی که از ارباب دیانت نبوده اند خاصه در اروپا کسی باندازه لایبنتیس درین باب بحث نکرده و مبالغه ننموده است چنانکه خوش بینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده و بعضی از طرفا بجحد و بهزل سر بسر او گذاشته اند و «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» گفته اند.

پیش از این گفته ایم که لایبنتیس در همه رشته های معارف وارد شده و تحقیقات گرانها نموده است ولیکن نظر ما در این کتاب همه متوجه بمباحث فلسفی است و بمسائل دیگر نمیپردازیم. در اخلاق و اصول و مبانی دیانت و سیاست و حقوق و عدالت هم گفتگو بسیار دارد ولیکن تحقیقاتش در اخلاق بر آنچه دیگران گفته اند چیزی نمیافزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که بآسانی میتوان استنباط کرد. در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ما چندان سودمند نیست و بهمین اندازه که سر رشته عقاید فلسفی لایبنتیس را بدست داریم دانسته میشود که وجود او در عالم علم و حکمت چه تأثیر بزرگ داشته است.

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سده هفدهم

بخش اول

هابز

تامس هابز (۲) در سال ۱۵۸۸ در یکی از شهرهای کوچک انگلستان زاده و در سال ۱۶۲۹ در نود و دو سالگی در گذشته است. پس از اتمام تحصیل بهره او معلمی و ندیمی بزرگزدگان شد و قسمت مهمی از دوره زندگی او مصادف با انقلابات انگلستان بود از اینرو بارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دور بودن از ناامنی و غوغای انقلاب. از جمله مدت زمانی در فرانسه مقیم و بافضای آن کشور هم نشین بود، معلوماتی که در مدرسه فرا گرفت ادبیات بود اما فلسفه اسکولاستیک را که آن زمان بنیاد علم بود نپسندید و او از کسانی است که بافرنسیس بیکن و دکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیک همکاری کرده است، در چهل سالگی بریاضیات و

(۱) Optimisme این خوش بینی را در زبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده است

«درین عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز به بهترین وجه است»

Tout est pour mieux dans le meilleur des mondes possibles

Thomas Hobbes (۲)

فصل چهارم

طبیعیات پرداخت و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت. در حدود پنجاه سالگی بفرسایش و بیشتر بحکمت عملی یعنی سیاست و اخلاق متوجه شد و در این رشته کتابهای چند تصنیف نمود و تحقیقاتش در این مباحث غوغا بلند کرد و بشاجره بلکه بمختاطره دچار شد به یقینی هم متهم گردید و يك اندازه جهان گردی و سرگردانیش از اینراه بود. با آنکه از حکمای درجه اول نیست چون محقق و صاحب فکر بود و عمری دراز کرد و پیری رسید کم کم محترم و معتبر گردید نظریاتش در افکار تأثیر مهم نموده و مخصوصاً در تأسیس علم نفس و علم اجتماع نظریاتش مدخلیت تام داشته است تصنیف مهم در این مباحث دو کتاب است یکی بزبان انگلیسی است لویاتان (۱) نام دارد و دیگری بزبان لاتین بنام «اهل شهر» (۲) معروف است.



از حکمای انگلیس کسانی که صاحب نظر و محقق بوده و از خود رأی مستقل داشتند همه بمشرب اهل حس و تجربه متمایل و در فلسفه مذهب مادی رami پسندیدند. سردفتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرنسیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب بقدر کفایت اورا شناسانیده ایم هابز که اینک مختصری از عقایدش را بیان میکنیم در جوانی درک خدمت فرنسیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده ولیکن یش از او پیرهان قیاس و فلسفه اولی توجه داشته و از این جهت به دکارث نزدیکتر است و بسا فیلسوف فرانسیس معاصر بوده و از فضائلی است که بر رأی های او اعتراضات کرده و مباحثات نموده است.

تعریفی که هابز از فلسفه میکند اینست، شناخت معلولها بعلم و شناخت علتها بمعلولشان بوسیله استدلال درست، استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات بسا هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر. عبارت دیگر فلسفه یعنی، تجزیه و ترکیب، و تجزیه و ترکیب تنها با جسم تعلق میگیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نمیتواند شد و مربوط بدین وایمان است.

پس علم و فلسفه با جسم سروکار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدنهای حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و مال (اخلاق و سیاست) و در همه این علوم مدار عمل بر تجربه و حس است و فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است. محسوسات بوسیله حافظه در ذهن اندوخته میشود و معلومات را تشکیل میدهد که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل رامیسازد.

حس هم چون درست بشگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث میشود و

(۱) Leviathan نام اژدهای هولناکی است که دوتورات مذکور است و مقصود مصنف از این اژدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد.

(۲) De Cive و مقصود سیاست مدن است.

بوسیله اعصاب به انسان میرسد و نکته در اینجاست که محسوسات همه جز حركاتی که در مغز بدن انسان واقع میشود چیزی نیست و حادثات و عوارضی که بنظر ما میرسد همه توهم است چنانکه بتجربه میبینیم که چون بچشم ضربتی وارد میآورد اگرچه در شب تاریک باشد چشم برق میزند و روشنسائی حس می شود و حال آن که نوری در میان نیست .

نفس یا روح (روان) هم امر غیر جسمانی نیست و میان حیوان و انسان تفاوت در شدت و ضعف مدارک است . ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلطند و اختیاری از خود نداریم . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند و محرك انسان در اعمال تنهامهروکین و بیم و امید است . هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر باز نماند گمانی مایلیم و مساعد است خوش آیند میباشد و انسان آنرا خواهان است و اگر منافی و مزاحم باشد ناخوش آیند است و شخص از آن میگریزد . مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است و داعی انسان هم بر آنچه میکند جز کرائیدن بخوشی و برهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است و نیک و بد و داد و بیداد در نفس امور و قبح امور بر حسب سود و زیان آنهاست و نیک و بد و داد و بیداد در نفس امور و حد ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در اوست همان نیک است و داد است پس مایه کارهای انسان خود خواهی است .

دینداری از نرس کیفر و عذاب است و حقی شغفت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان میآورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکند که ممکن است بخود او همان بیچارگی روی دهد .

اکنون هیئت اجتماعی را بنظر بگیریم . بعقیده ما باینکه گفته اند طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست در حال طبیعی انسان دشمن انسان است و این عبارت از ما بزمعروف است که انسان برای انسان گراک است (۱) . هر کس هر چه میخواهد برای خود میخواهد و بفرر دیداری میخواهد بنا بر این همه با همه در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است پیش میرد و این حقی است طبیعی جز اینکه باین وضع امنیت میان مردم نخواهد بود و زندگانی تلخ و دشوار است چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعی امنیت است پس مصلحت و سعادت در اینست که وسیله استقرار امنیت را فراهم کنند و آن اینست که هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و ای بند عهد و پیمان شود . از اینروست که مردم بر حسب تراضی و نیایی برای حفظ امنیت و پرهیز جنگ و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خود را با آن معید مینمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمیدارد پس صلاح در اینست که امور خویش را تفویض نکنند نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند و امنیت را باینروی زور نگاه بدارد

فصل چهارم

و برای چنین مدیری هیچگونه قیدوبند روانیست.
باری هابز در کارهای دنیا بدین است و فلسفه‌اش مادی است بنیاد علم را حس میدانند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد مینندارد و قدری از این عقاید نتیجه انقلاباتی است که در کشور اودست داده و از آن جهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است. در هر حال میتوان گفت عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و بزبان نیکویند یا عمل میکنند و خلافتش را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است.

بخش دوم

لاک

جان لاک (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیسی در سال ۱۶۳۲ زاده و در هفتاد و دو سالگی در ۱۷۰۴ در گذشته است پس از تحصیلات عمومی چون فلسفه اسکولاستیک را نمی پسندید بطب پرداخت ضمناً با بعضی از بزرگان رابطه داشت و باین واسطه درباره از کارهای کشوری نیز دخالت یافت. بخارج انگلستان هم مسافرت کرده و خصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است بواسطه عقاید سیاسی که داشت مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود اما جزئیات وقایع زندگی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد. در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفه اوست که «تحقیق در فهم و عقل انسانی» (۲) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفه او بیان خواهیم کرد نهل از آن کتاب است.



بارها گفته‌ایم که یکی از مسائل غامضی که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده مسئله چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه انسان چگونه علم پیدا میکند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل می‌شود و چه اندازه حقیقت دارد و تا کجا با واقع مطابق است.

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را اینقسم حل کرده بودند که بعضی از مدرکات بواسطه حواس پنجگانه یعنی بوسیله تن دست میدهد و بعضی امور را هم انسان بوسیله عقل که امری مجرد و از تن جداست در مییابد، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است مدرکات حسی را معتبر ندانسته تنها برای معقولات حقیقت قائل شدند و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس انسان آشکار یا پنهان موجود است و

(۱) John Locke

(۲) Essay concerning human understanding بزبان انگلیسی

Essai sur L'entendement humain بزبان فرانسه

باید کوشید که هر چه از آن معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطوست ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمرند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک میکند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است. بعضی هم مانند ایقوریان و رواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و معقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نو ریخت محسوسات را فقط وسیله تشخیص سود و زبان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتیکه از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست و بنابراین در علم اعتماد بر عقل باید باشد و اظهار عقیده کرد بر اینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن میشود و آنچه ذهن خود بقوة متخیله جعل میکند معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است عبارت دیگر آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کارترین شمرده شده اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند و پیش از این گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاک کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند و در باب وجود معانی با دکارت موافق بودند اما لاک که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت در باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی « تحقیق در عقل انسان » از بیرون نگاشته شده و آن نخستین کتابیست که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین باب نموده اند و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی علمی میباشد، اینک خلاصه و اصول مطالب آن کتاب را بدست میدهم.



بعقیده لاک معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است بی معنی و تناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل نبود و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشود و میدانیم که کودکان و وحشیان و عامیان بسیاری از معلومات را ندارند و اگر درست تأمل کنیم در می یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجه تجربه است جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذازد و همه را بتدریج در مییابد.

فصل چهارم

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند و این دلیل بر فطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلم نیست که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و بر فرض که چنین باشد دلیل بر فطری بودن آنها نمیشود و میتوان گفت آن معانی را همه از یکدیگر کسب میکنند .

بعضی مفهوم ها را هم که ادعا کرده اند که فطری هستند یا ممکن است چنین بنظر آیند لاك بر می شمارد و تحقیق میکند که فطری نیستند مثلاً مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها . چنانکه در باب مفهوم خدایم گوید بسیاری از اقوام هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند بلکه در زبان آنها لفظی برای این معنی نیست . از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند آیا همه تصویری که از خدا دارند یکسان است ؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند آیا تصویری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند ؟ و آیا این تصورها را باین اختلافها میتوان فطری دانست ؟

و اما اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است آنها را اشتباه است ، بعضی خواهشها و آرزوها را میتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و یزاری از رنج اما اینها طبایع است نه حقایق و اصول اخلاقی یعنی حسن و قبح در مردم عمومیت ندارد و بسا امور در نزد قومی زشت است و در نزد قوم دیگر زیباست . بعضی چیزها در یک دیانت ممنوع و حرام است و در دیانت دیگر جایز و مباح . بعضی اقوام وحشی را میبینیم که آدم میخورند و ابنکار را نه بر سیل اتفاق و از روی هوای نفس یا اضطراب میکنند بلکه جایز و مستحسن میدانند . از این گذشته چیزهائی هم که خدا کثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر بررسی چرا نیکو یا واجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری میگوید چون شراف انسان اینقسم معضی است سومی میگوید دل گواهی میدهد پس باین اختلافات چگونه میتوان این اصول را فطری دانست ؟ وجه بسیار عقاید و اصول در اندھان راسخ است که چون درست تحقیق کنی میبینی فلان پیرزن یا فلان دایه در کودک کی بنھن مافرو برده و بطول زمان و انس و عادت برای مساکم خدا و عقیده صحیح شده و مانند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته ایم .

و چون معانی و تصورها فطری نشد تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته میشود بطریق اولی فطری نخواهد بود و البته مقصود این نیست که در عالم حقایقی نیست و اصول و قواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد و قوانینی بر حسب طبیعت . بر آن حاکم است اما غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان بفطرت معلوم باشد و حاجت با کتساب نداشته باشد .

در فطری دانستن معلومات حقیقت اینست که چون دیده اند بعضی احکام و قضایا

مورد تصدیق همه کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید ندانسته اند چنین پنداشته اند که از روزی که بدنیا آمده اند آن حقایق را میدانسته و تصدیق داشته اند پس دنبال کشف مبدأ و منشأ آنها بر نیامده اند. بعضی را تنبلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته که بگویند این حقایق را خدا در وجود انسان سرشته است و طبیعی و فطری او میباشد.

و نیز گفته اند بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چونکه دل بدرستی آنها گواهی میدهد و وجدان (۱) حکم میکند ولیکن اگر درست تأمل شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است و دل همه کس یک چیز گواهی نمیدهد و چه بسیار چیزها هست که دل بآنها گواهی میدهد و وجدان حکم میکند ولی سبب حقیقی آن انس و عادت است و اگر غیر از این بود و حسن و قبح کارها بفطرت معلوم بود بتعلیم و تربیت اخلاقی حاجت نبود.

در فصل پیش گفتیم که لایبنیتس بالاک درین عقیده مخالفت کرد و در مقابل کتاب او که این تحقیقات در جزء اول آن بعمل آمده و تحقیقات دیگرش درباره علم انسان همه مبتنی بر همین نظر است کتابی بنام «تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی» نگاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست و پنهان است و اینکه میگوئیم معانی برای انسان فطری است غرض این نیست که همه معانی در ذهن او در همه حال حاضر و بالفعل موجود است بلکه غرض اینست که انسان قوه درک و کشف آن معانی را دارد و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نبود نمیتوانست آنها را دریابد چنانکه در ذهن حیوان هیچ وسیله نمیتوان آن معانی را وارد نمود و اشتباه لاک از اینجا برخاسته است که حقایق واجب ضروری را با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است و اگر فرق گذاشته بود بر میخورد بانسکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض و مانند آنها چاره ندارد از اینکه در عقل انسان بفطرت موجود باشد و معلومات و تصوراتی که میتوان گفت بتجربه و مشاهده بر انسان معلوم میشود فقط آنهاست که عقل بوجوبشان حکم نمیکند و از انکارشان امتناع ندارد (۲)



مندرجات کتاب لاک منحصر بنفی معانی فطری نیست و پس از فراق از این مبحث وارد میشویم در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را از مبد نظر میگذراند و از جهات چند تقسیم میکند و منشأ آنها را بدست میدهد و اشتباهاتی که در باب آن معانی برای مردم دست داده معلوم میسازد و در چگونگی آنها

(۱) Conscience

(۲) این تحقیقات از باب اول کتاب لاک با نظر بیاب اول از کتاب لایبنیتس گرفته شده است.

بشخصیل تحقیق میکند و نکته سنجی‌های دقیق مینماید و اعمال دماغی انسان را که منتهی بذكر آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را بوسیله آن معانی و مفهوم‌ها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهم‌ترین آنها را با اشاره می‌گذاریم تا نمونه از تحقیقات او باشد می‌گوید:

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم‌کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند و تجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در مییابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکر و تعقل برای او دست میدهد و تعقل معلومات حاصل در ذهن را می‌رورد و می‌ورزد. مطالعه در احوال کودکان این سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطه تجربه یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت مییابد در هر حال هیچیک از معلومات و تصورات نیست که یکی از این دو مبدأ یعنی حس و فکر منتهی نشود و فکر و تعقل هم پس از آن پیش می‌آید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد و اینکه گفته‌اند نفس دائماً در حال تفکر است مسلم نیست و خلاف مفهوم است و این ادعا چنان است که بگویند جسم همواره در حال حرکت است و حرکتش دیده نمیشود بآنگویند شکم همیشه گرسنه است ولی بعضی اوقات متوجه نیست.

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است مانند آئینه که در او عکس می‌افتد و تعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهده درونی منشأ دیگر ندارد و از عبارات معروف لاک است که «جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست» و جواب لایبنیتس هم معروف است که گفته است «آری جز آنچه بحس در آمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر خود عقل» چون خود لاک منکر عقل نیست.

تصور (با مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است بسیط و مرکب مفهوم بسیط بوسیله حس یا تفکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را در یافت کرد آنها را بقوه فاعلی باهم جمع میکند و معانی مرکب را میسازد و ذهن انسان جز این دو قسم معنی نمیتواند در برداشته باشد و همچنانکه انسان نسبت بانور مادی جز جمع و تفریق موادی کامل نمیتواند بکند و نه يك ذره میتواند ایجاد نماید و نه يك ذره را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانی و تصورات هم چنین است.

بعضی از تصورات بسط از راه يك حس تنها حاصل میشود مانند رنگ و آواز

(۱) یاد آوری میکنیم که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هر سه ترجمه Idée است باعتبار مختلف و هر سه را می‌آوریم تا برای اصل اصطلاح مطلب روشن باشد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم.

و مزه و بو و گرمی و سردی و یکی از آن تصورات مهم که بوسیله لامسه حاصل میشود. تصور جرم (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است. بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل میشود و پیشری بواسطه باصره و لامسه مانند زمان و بعد یا فضا و حرکت و سکون و شکل. تصورات بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و ولنت و مانند آنها.

تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی. تصورات مثبت مانند گرمی و روشنایی است و تصورات منفی مانند سردی و تاریکی.

آنچه در عقل وارد میشود و ذهن درک میکند تصوری یا مفهومی است ولی قوه ای را که در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد میکنند خاصیت (۲) میگوئیم مثلاً سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است و در برف خاصیت است و خاصیت دو قسم است، بعضی ذاتی جسمند و از آن منفک نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل و عدد و حرکت یا سکون. بعضی خاصیتها مربوط بذات جسم نیستند و عرضی اند و فقط احساساتی هستند که بواسطه خاصیت های نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیت های دومین میگوئیم.

ایجاد مفهومات در عقل بواسطه اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراک (۳) که نخستین مرحله علم است. دوم حفظ (۴) که معلومات را در ذهن نگاه میدارد و در موقع بیاد (۵) میآورد. سوم نیز (۶) که معانی را از یکدیگر جدا میکند و تشخیص میدهد. چهارم سنجش (۷) که نسبت میان معلومات را در مییابد. پنجم ترکیب (۸) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب میسازد. ششم تجرید یا انتزاع (۹) که یک معنی جزئی را که از مشاهده یک فرد معلوم شده از مقارناتی که همراه دارد جدا میکند و مفهوم کلی میسازد. از این شش قوه که بر سر مدیم پنج قوه اول میان حیوان و انسان مشترک است و ششمی مخصوص انسان است، و سه قوه اول فقط انفعالی است و در سه قوه آخر نفس فعالیت دارد و بواسطه این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب میسازد.

تصورات مرکب هم سه قسمند: تصور حاصلات (۱۰) تصور ذوات (۱۱) تصور اضافات (۱۲).

(۱) مصنف برای این معنی لفظی بکار برده است که گاه حمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (برایانه Solidité) ولیکن منظوره جسمیت جسم است که مانع تداخل است و ماچرم را مناسبتر دانستیم (۲) Qualité

(۳) perception (۴) Rétention (۵) Mémoire

(۶) Discernement (۷) Comparaison (۸) Composition

(۹) Abstraction (۱۰) Idées de modes

(۱۱) Idées de substances (۱۲) Idées de relation

مثلاً تصور مکان و شکل و دوری (مسافت) حالت‌های ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که بی‌اصره و لامسه حاصل شده‌اند، و تصور موقم و ساعت و روز و سال و مانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و بی‌دری بودن چیزها که بواسطه پیاپی آمدن تصورات در ذهن حاصل میشوند و تصور متنهایی و نامتناهی و جاوید حالاتی از تصور کمیت و مقدار میباشد. و اگر کسی ابراد کند که تصور نامتناهی و جاوید از کجا بنهن مسا وارد شده در صورتیکه چیزی در خارج نباشد، که زمان یا مقدارش بی‌نهایت باشد لاک جواب میگوید این تصورات معانی منفی میباشد چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند. تصور نامتناهی چنانکه لفظش دلالت دارد از نفی حد و نهایت حاصل میشود بواسطه اینکه ذهن توانائی دارد که بر هر مقداری مقداری تازه بیفزاید و لازم نیست بی‌نهایتی بطور مثبت ادراک کند و نباید اشتباه کرد تصویری نهایت بودن زمان یا فضا یا عدد را با تصور زمان یا عدد بی‌نهایت، چه بی‌نهایت بودن مقدار را میتوان پذیرفت بواسطه همینکه میتوانیم بر هر مقداری مقداری دیگر بیفزاییم اما مقدار بی‌نهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراک و ذهن ما گنجایش مقداری نهایت را ندارد بعبارت دیگر بی‌نهایت بودن زمان یا عدد را تصور و تصدیق نمیتوان کرد اما تصور نمیتوان نمود.

یکی دیگر از این تصورها تصور قدرت و توانائی است یعنی چون تغییر را در چیزی مبینیم و مشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغییر را سبب شد تصور توانائی برانفعال برای چیز نخستین و تصور توانائی فعل برای چیز دومین بنهن میآید و بهترین وجه ادراک توانائی آنست که شخص در خود مشاهده میکند که فکری یا عملی را میتواند بکند و میتواند نکند و از اینجا تصور اراده در ذهن حاصل میشود که توانائی بر فعل یا ترک فعل است و چون اراده را بکار بیندازیم آنرا عزم و قصد گوئیم.

اما تصورات این قسم روی میدهد که ذهن در بعضی موارد متوجه میشود که يك عده از تصورات بسیط که بوسیله حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنابراین مجموع آن تصورات را يك چیز میانگارد. مثلاً ذاتی که آنرا خورشید مینامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی و روشنایی و گرمی و حرکت منظم دائمی که چون این مجموع همیشه باهمند يك چیز پنداشته شده و آنرا خورشید نامیده‌اند. پس اهل تحقیق بتشخیص جوهر و عرض قائل شده‌اند و فرض کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط را در ذهن تولید میکند و آن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده‌اند ولی ما جوهر خالی از عرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست. و این فرض مانند آن است که بعضی میگویند زمین بر روی شاخ گاو است و گاو بر سنگ پشت و سنگ پشت در آب است و چون پیرسی آب در کجاست در میمانند. حکما هم از اینجهت گرفتار مشکلات شده‌اند که در حالی که انسان جز بر اعراض برجیزی معرفت ندارد خواسته‌اند از اعراض تجاوز کنند و گمان کرده‌اند بر حقیقت معرفت یافته‌اند.

آمدیم بر سر تصور اضافات که عبارت است از نسبت دادن چیزی بچیزی . مهمترین آنها تصور علت و معلول است باین معنی که چون تبدیلی همواره بريك سان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگر را می بینیم که همواره آن تبدلها را میدهند پس آن تبدلها را معلول و چیزهایی که این تبدلها را میکنند علت مینامیم و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تقیر برای ما حاصل میشود .

کهنگی و تازگی و پیری و جوانی و پس و پیش و زیر و بالا و شدید و ضعیف و مانند آنها تصورات اضافی هستند که مربوط بزبان و مکان و کمیت میباشد . ملاحظات دیگری که در خصوص تصورات هست اینست که بعضی از آنها روشنند و بعضی تیره و مبهم و بعضی حقیقی هستند یعنی بازا آنها حقیقتی در خارج هست و بعضی موهوم و تخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی و تصورات مرکب که مخلوق ذهن ما هستند بعضی حقیقی و بعضی متخیلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (بر حسب اینکه حقیقت آنها را تمام میدانیم یا اینکه معرفت ما بر آنها ناتمام است) و بعضی صحیح اند و بعضی غلط و در باره همه این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم با آنها پردازیم سخن دراز میشود (۱) و ما چنانکه پیش گفته ایم فقط فهرست مختصری از مطالب مهم کتاب لاک را بدست میدهم و از وارد شدن در انواع و اقسام معانی و چگونگی آنها و نکاتی که در آنها هست و استفاده که از آنها میتوان کرد و اموری که از آنها باید یرهیز کرد تا خطا دست ندهد و بسیاری از جزئیات آنها ناچارتن میزنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ما شرح و بسط دارد و همه قابل توجه است .



نظر باینکه انسان معانی ذهنی خود را بلفظ در ما آورد و میان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست پس لاک بمناسبت تحقیق در معانی بمبحث الفاظ نیز وارد شده و یکی از مؤسسان فلسفه لغت گردیده است و در این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را با اشاره خاطر نشان کنیم از اینقرار:

خدانند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته برای اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند قوه و آلت سخنگوئی بایشان داده است از اینرو مردم جعل الفاظ کرده اند یعنی بعضی از صوتها را نمابنده بعضی معانی قرار داده اند و اینکار را فقط باختصار خود کرده اند و از هیچ سوالی نداشته و برعایت شرایط خاصی مقید نبوده اند و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده اند خطاست چه اگر چنین بود نوع بشر همه يك زبان داشتند و حال آنکه چنین نیست سهل است اهل يك زبان هم همیشه سخن یکدیگر را بدرستی فهم نمیکند .

اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم در میابیم که در آغاز آنچه بلفظ ادا میکنند

(۱) این تحقیقات از باب دوم کتاب لاک گرفته شده است .

معانی جزئی است نخستین الفاظی که میگویند مادر و پدر و دابه است ولیکن وقتی که مادر میگویند شخص مادر خود را در نظر دارند نه مادر را بطور کلی، پس از آن چون مردان و زنان دیگر مبینند که شبیه پدر و مادر ایشان هستند کم کم معنی کلی مردیازن در ذهن ایشان حاصل میشود و یقیناً در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده و همه الفاظی که جعل کرده اند نخست برای معانی جزئی بوده است و چون چیزهایی که با آنها سروکار پیدا میکردند و اموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شدند ناچار برای اینکه الفاظ بيشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته و بهمه چیزهای متشابه يك نام داده و مشابهت هارا انتزاع کرده اند و باینوجه معانی کلی در ذهن انسان ساخته شده است. پس کلی حقیقتی ندارد و ذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است و اینهمه مباحثاتی که در باره حقیقت کلیات کرده اند پوچ و بیحاصل بوده است. اینکه برای انواع موجودات حدود مشخص فرض کرده و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده و متوجه نشده اند که موجودات همواره در حال تغییر و تبدیلمند و در فالهای ثابت ریخته نشده اند و معقولات ده گانه و صور نوعی و نفس نباتی و حیوانی و بسیاری دیگر از امور که بطور کلی گفته میشود فقط لفظ و صوتند که ضعف ادراک بشر آنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است.

نکته دیگر اینکه همچنانکه معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل میشود ناشی از حس است الفاظی هم که بشر جعل کرده در آغاز همه برای محسوسات بوده سپس چون ذهن مردم وسعت یافته و قوه تجرید و انتزاع پیدا کرد کم کم معانی الفاظ منقول شده و آنها را بمعانی معقول دلالت داده اند و حتی الفاظی که بر کار و عمل و بر چیزهایی که یکسره از حس دور میباشند دلالت میکنند در آغاز از محسوسات برآمده اند و شاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومیهای معنوی را با الفاظ مربوط با حساسات تعبیر میکنیم مثلاً میگوئیم از فلان کارسیر شدم و بفلان امر تشنه ام و از فلان کس دل برکندم و نیز میدانیم که انگاشتن از نگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند و یقین است که اگر مبدأ همه الفاظ را میتوانستیم معلوم کنیم میدیدیم که همه معقولات بمحسوسات منتهی میشوند.

پس الفاظ همه در آغاز دال بر جزئیات بوده اند و معلوم کردیم که همه بر محسوسات دلالت داشته اند و کم کم باستعاره و بر حسب مناسبت بمعقولات نقل شده اند (۲).



باب آخر کتاب لاک در چگونگی علم و معرفت یعنی دانش انسان است و خلاصه تحقیقات اینکه دانش چیزی نیست مگر درك سازگاری و ناسازگاری تصورات و معانی

-
- (۱) شواهدی که لاک برای امثال این الفاظ آورده البته از زبان انگلیسی است و چیزهای دیگری است ما از زبان فارسی شواهد آوردیم تا خوانندگان که زبان خارج نمیدانند دریابند
- (۲) این تحقیقات از باب سوم کتاب لاک گرفته شده است.

که در ذهن ماهست، عبارت دیگر احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود میکند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۱) و غیریت (این نه آنی) (۲) مساوات یعنی اینکه دو تصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و باهم مساویند و عین یکدیگرند و بگوئیم این همانست مانند اینکه سه چهار تادوا زده تا است. و غیریت آنست که یکی غیر از دیگری است و بگوئیم این نه آنست مانند اینکه سبز غیر از سرخ است. دوم اضافه است مانند نسبت پدر پسر یا نسبت بزرگتر بکوچکتر یا نسبت مشابهت و بی شباهتی. سوم مقارنه است یعنی اینکه دو چیز باهم باشند (همبودی) (۳) مانند اینکه هوا سرد است یا برف گرم نیست که عبارتست از اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا و برف. چهارم تصدیق بوجود تحقق برای چیزی که تصورش را داریم مانند اینکه خدا موجود است و این چهار قسم نسبت را میتوان بدو قسم برگردانید که اضافه وجود باشد زیرا که اینهمانی و این نه آنی و همبودی (مساوات و غیریت و مقارنه) را میتوان از مقوله اضافه شمرد. پس دانش واقعی میشود اثبات یا نفی اضافه و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات و تصوراتی که در ذهن داریم.

دانش گاه وجدانی و حضوری است و آن وقتی است که ذهن بواسطه نسبت میان دو تصور را ادراک و تصدیق کند مانند علم نفس بوجود خود و اینکه سه با یک و دو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است و این قسم از علم کاملاً یقینی است، و گاه کسبی و تعللی است و آن وقتی است که برای درک نسبت میان دو معنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند و این تعقل استدلال است مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث دو قائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد و البته این قسم دوم از دانش مانند قسم اول روشن و آشکار نخواهد بود و یقین در او بسته باینست که تصورات و واسطه وجدانی و حضوری باشند.

از این دو قسم دانش که بگذریم هر آگاهی که برای ما دست دهد گمان و پندار است. قسم سوم از دانش آنست که بواسطه حس حاصل میشود و هر چند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ولیکن البته یقین بر آنهاست مانند یقین بر معلومات وجدانی و تعللی نیست و از نظر علمی و فلسفی میتوان آنرا در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگانی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت.

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ولی نظر باینکه دانش جز درک سازگاری و یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازه دانش

Identité (۱)

Diversité (۲) Coexistence (۳) اصطلاحات فارسی که برای اینهمانی ساخته ایم شاید بنظر غریب آید ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمیدانم و گمان اینست که بآسانی مانوس میتوانند شد و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسبتر است چنانکه اینهمانی بنظر اینجانب بهتر از تساوی است معیناً اگر دیگری اصطلاحات مناسبتر بیابد البته خوشوقت خواهیم شد.

فصل چهارم

انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نمی‌رود بلکه از آن حدود هم کمتر است و بنا برین ما نمیتوانیم بر کل آنچه دانستش را آرزو داریم دانا شویم. مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوه ادراک داده یا نداده است و علم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمیدانیم و اگر در تحقیقاتی که در باب تجرد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت و یقین نه بمجرد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمبادی بودن، و همچنین نمیدانیم آیا بعد و ادراک دو امر متباینند یا نه و همچنین ربط میان خاصیت‌های نخستین و دومین چیزها را نمیدانیم مثلاً معلوم نیست درشتی یا شکل یا حرکت جسم باریک و پر و وزه آن چه مناسبت دارد و چه میشود که این چیز سبز است و آن چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است.

چون گفتیم دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه، یعنی تشخیص نسبت‌های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقق شود.

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست حاصل شدنش بمجرد اینست که نسبت میان آنها را درک کنیم و از همین راه میتوان بر آنها اطمینان و یقین کرد اما در تصورات مربوط بذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است و روابط و خاصیت‌های نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرک نسبت میان آنها حاصل نمیشود و باید بتجربه معلوم شود که آن تصورها بامصداق خارجی مطابقت دارد یا نه اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها بمجرد تعقل میتوان بحقیقت کرد و در علوم طبیعی و تمقل و استدلال کفایت نمیکند و باید بمشاهده و تجربه پرداخت.

تا اینجا گفتگواز ماهیات بود اما علم بوجود سه قسم است: علم بوجود خود علم بوجود خدا، علم بوجود اشیاء.

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است.

علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود خود یقین داریم و میدانیم که وجود ما حادث است و همه وقت نبوده است و نیز عقل حکم میکند که عدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که ما را ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری بوجود آورده است پس هر چه در ما هست از اوست پس او قدرتش کامل است و چون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است. و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجود های جهان همه حادثند پس وجودی هم باید باشد که قدیم باشد و دیگری او را بوجود نیاورده باشد. از طرف دیگر میدانیم که ذات دو قسم میتواند باشد مدرك و بی ادراك و هیچکس نمیتواند بپذیرد که ذات بی ادراك ادراك ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده و هست و مدرك است و مجرد هم هست

چون میدانیم که ادراک خاصیت نوعی ماده نیست .
 و اما علم ما باشیاء بوسیله حواس دست میدهد که درباره آنها بیش ازین بتفصیل
 گفتگو کرده ایم .



اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاک وارد شویم اگرچه برسییل اشاره و در کمال
 اختصار باشد از گفتگوهای دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است.
 همینقدر خاطر نشان میکنیم که لاک جریان افکار فلسفی را تغییر داده و بمجرای تازه
 انداخته و نخستین کسی است که بشیوه تحقیق و نقادی امروزی در چگونگی علم انسان
 و حدود آن وارد شده و این بحث را باین روش آغاز کرده و با شرح و بسط هر چه تمام تر
 از جهات گوناگون در آن مطالعات بعمل آورده و در این رشته مسائلی طرح کرده که بیش
 از او طرح نشده بود و بجل آنها آغاز نموده و در این راه پیشرو محققان آینده گردیده است
 البته تحقیقات او کامل نیست و همه راهم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنیتس منکر
 اساس نظریات او بود ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده و تحقیقاتش
 در افکار دانشمندان مخصوصاً محققان سده هیجدهم تأثیر کلی داشته و هنوز محل ملاحظه و
 مورد استفاده است و کوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمه تحقیقات کانت و صاحب نظران
 دیگر که از این پس معرفی خواهیم کرد شده است و شکی نیست در اینکه لاک از اشخاصی
 است که بجد و ب صداقت در جستجوی حقیقت بوده اند .



لاک در حکمت علمی هم تصنیفهای چند دارد و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد
 عقاید سیاسی حکمای سده هجدهم واقع شده و منتهی بشیوه حکومتهای اخیر اروپا و امریکا
 گردیده است .

در حکمت علمی لاک راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل نیاورده و بیشتر سیاست
 نظر انداخته است ، بعقیده لاک هابز در اشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ
 و جدال و چیره بودن نیز و مندان بر ضعیفان است این حال طبیعی را برای جانوران میتوان
 تصدیق کرد اما برای انسان حال طبیعی اینست که هر کس بر نفس خود مسلط باشد ،
 افراد نوع بشر آزاد گانند که هم مختار و هم با یکدیگر برابرند و نتیجه عکس آن میشود
 که هابز مدعی بود که هر کس هر چه بکند حق دارد ، راستی اینست که هر کس فقط حق
 تسلط بر نفس خویش دارد و حق تسلط بر مال هم مربوط بهمین حق است و مبنای مال یعنی
 مالکیت کار است بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هر کس آنچه برنج و کار خود
 فراهم میکند مال اوست و دیگران بر آن حقی ندارند حق حیات هم در واقع ناشی از کار
 است و حق تصرف بجز بر این اساس نیست ولی مشروط بدو شرط است یکی اینکه متصرف
 مال را بهدر نهد و عاطل نگذارد دوم اینکه دیگران را ممنوع و محروم نسازد و حد اعتدال

دارعایت کند .

لاک از کسانی است که نظر بحق تسلط بر نفس مخالف بندگی و برده فروشی بوده اند . تسلط پدر را هم بر فرزند محدود و موقت میدانند باین معنی که پدر را بر فرزند تسلط داده اند که او را پیرو د تانفسی آزاد شود همینکه پرورده شد از پدر اختیار سلب میگردد و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه بساید آن فرزند را از اختیار او بیرون بیاورد .

بالینهمه تسلط پدر بر فرزند حقی طبیعی است اما تسلط حکومت بر ملت بنا بر مواضعه است و درین باب هابز درست میگفت و بیان مطلب اینست که مردم در آغاز همه آزاد و خودسر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند و امنیت جانی و مالی . برقرار باشد و برای مقصود انسان دو حق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال دوم حق جبران خسارات و خدمات و آن بصورت مجازات و کیفر درمیآید ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط بر نفس و مال و حق کیفر دادن بمتخلف و متعدی را افرادی نباید اجرا کنند چون آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت و قوه داورى وامیگذارند و چون از پیش بساید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازم است بنابراین قوه قانونگزاری لازم است و چون قانون باید اجرا شود قوه اجرا برقرار میشود و از شعب قوه اجرا قوه حفظ حقوق است در مقابل بیگانگان که بجنک بسا وسایل مسالمت آمیز بعمل میآید .

سپس لاک حدود اختیارات قوه قانونگزاری و اجرا و داورى را شرح میدهد و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند و مساحت نداریم بشرح آنها پردازیم چون تقریباً همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشور هائی که حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی میباشد .

از جمله تحقیقات لاک بیان مناسبات حکومت است بآدین و مذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان مردم و روابط میان خدا و خلق و حکومت برای مردم دین و مذهب نباید معین کند فقط عملیاتی را که منافی خبر و صلاح عامه است باید منع نماید عقیده بساید آزاد باشد و از جهت عقیده و ایمان متعرض کسی نباید شد و همچنین ارباب و دیانت هم بکار های حکومت نباید مداخله کند و لاک در چگونگی دین عبسوی نیز رساله های مخصوص نگاشته و کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برگ و ساز هائی که بدن افزوده اند ترك کنند و بسادگی و پیراستگی آن پردازند و اگر هم نمیتوانند بريك مذهب متفق باشند نسبت بیکدیگر اغماض و تحمل و سازگاری داشته باشند .

در چگونگی تربیت کودکان و جوانان نیز لاک مباحثات کرده و دستور های نیکو داده است که بسیاری از آنها را اروپائیان منظور داشته و میدارند و حاجت به بیان آن نیست و

سیر حکمت در اروپا

بکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود.

از این مختصر که در فلسفه لاک بیان کردیم مقام بلند او تأثیر مهمی که در افکار اروپائیان داشته است روشن میشود. در روانشناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل به کنديك (۱) رهبری کرده و سر رشته بدست کانت (۲) داده و در علم سیاست راهنمای روسو (۳) و منتسکیو (۴) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که بانظر بازو آزاد در امر دین بحث کرده اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد.

از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر اوست و از این رو غالباً چون میخواهند نام او را ببرند او را لاک خردمند میگویند.

بخش سوم

نیوتن (۵)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که او بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است و گرنه در مباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات او در علوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که از یادآوری او صرف نظر نمیتوان کرد خاصه اینکه معلوماتی که او بدست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنابراین خود او هم اگر از حکما بشمار نرود حکمای بعد از او در نظرهایی که نسبت بامور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشند.

در شرح حال نیوتن بتفصیل وارد نمیشویم. از فضایل انگلیسی سده هفدهم است در ۱۶۴۲ زاده و در ۱۷۲۷ در هشتاد و پنج سالگی درگذشته است. شغل مهم او کارهای علمی و اسنادی در دانشگاه کمبریج (۶) و عضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است. بعضویت پارلمان انگلیس نیز مننخب شد ولیکن در این مقام اهمیتی دریافته است چندی هم بر ریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است.

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر اختراعی است (۷) شبیه بحاسبه جامعه و فاضله که لابینتس مخترع آن است و در شرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کردیم. در اهمیت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هر چه بگوئیم کم است و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه بمعلم یا کتاب فنی مراجعه نماید.

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی باین اهمیت است کشف قانون جاذبه عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی و آسمانی

Montesquieu (۴) Rousseau (۳) Kant (۲) Condillac (۱)
Calcul des fluxions (۷) Cambridge (۶) Isaac Newton (۵)

فصل چهارم

جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب باین علت است و منشأ حرکات ماه و ستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام بر روی زمین و علت سنگینی آنها میشود و قاعده این قوه جاذبه را بدست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و باهمیت آن در هیئت عالم پر خورده اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدر توجه میدهیم که از لفظ جاذبه که در این مورد گفته میشود نباید اشتباه کرد و تصور نمود که حقیقت این امر جذب و انجذاب است بلکه مانند خود نیوتن باید گفت آنچه در عالم واقع میشود مثل اینست که اجسام جاذب و مجذوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست نمیدانیم آثار چنان است که میتوانیم چنین تعبیر کنیم . در این سالهای اخیر در این مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد . در هر حال اکتشاف نیوتن این نظر را تأیید کرد که کلیه جهان بمنزله یک دستگاه ماشینی است .

تأثیر و نتیجه اکتشاف در هیئت و نجوم و علم جیل (۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرکه) و کلیه علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است و باید براجع مخصوص رجوع نمود .

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیه نور و چگونگی رنگهاست که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تا زمان نیوتن از حقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود و هر چه در این باب گفته بودند بی مأخذ و واهی بود نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگهاست و رنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون بر جسم میتابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگها را فرو میبرد و بعضی را پس میدهد منعکس میکند و رنگی را که پس میدهد بچشم ما میرسد و ما جسم را بآن رنگ می بینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتاییده است تا رنگی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی است .

مرکب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون و تجزیه آن بواسطه اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجه اختلاف انکسار شعاع های نور است نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته از آن مسبقند و از آن جمله کشفی است که بعدها در خواص اشعه نور کرده اند که از آنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردیکه دسترس بخود آنها نیست مثلاً بواسطه اشعه نورستارگان میتوان دانست که در آنها چه موادی موجود است و همچنین از چگونگی نورستارگان میتوان پی بچگونگی حرکات آنها برد و دانست که بمانند یک می شوند یا دور میروند و بچه سرعت حرکت میکنند . نیوتن گذشته از معلوماتی که بحساب یا بمشاهده و تجربه حاصل میکرد قوه فرض و اظهار نظر نیز داشت چنانکه در باب حقیقت نور اظهار عقیده کرد که ذرات خردی است

که از جسم نورانی صادر میشود و سرعت فوق العاده در فضا سیر میکند و این فرض را فرض فیضان نور (۱) میگویند ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی هویگنس (۲) هلاندی در باب حقیقت نور فرض دیگری کرد که بدلائل چند در نزد علما مقبول شد و بر فرض نیوتن ترجیح یافت و آن این بود که فضای عالم پر از ماده رقیق لطیفی است موسوم به اتر (۳) که آن بواسطه اجسام نورانی مرتعش میشود و مانند آب دریاچه که از اثر باد بموج درمیآید در اثر هم موجهای نور تشکیل میگردد و در فضا سیر میکند و این فرض موج (۴) تا چند سال پیش مسلم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان بدلایلی از آن عدول کردند و بر فرض فیضان بر گشتند و بعضی هم رایی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی میکنند و مسا در اینجا نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم. ضمناً خاطر نشان میکنیم که در همین سده هفدهم بعضی از دانشمندان وسیله اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیز پیدا کردند و معلوم شد که هر چند سرعت سیر فوق العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش از آن فرض کرده بودند آنی نیست و همین فقره هم در تحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مداخلت تام پیدا کرده است.



سیر حکمت در اروپا در سده هفدهم اجمالاً باز نمودیم و دانسته شد که در نتیجه تعلیمات فلسفی فرنسیس یکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندان مانند کپلر آلمانی و گالیله ایتالیائی و هاروه انگلیسی در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید. معرفی اجمالی که از اسپینوزا و لایبنیتس و لاک کردیم نمایان ساخت که چه نظریات بلند بدیع در فلسفه بظهور رسید و از اشاراتی که با کشفیات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و در اینجا لازم است که از هویگنس دانشمند هلاندی که پیش از این از او نام بردیم و بر فرض او در حقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم زیرا که او هم از علمای بزرگ ریاضی و مؤسسان علم حیل است و اثر مهم او هم گذشته از فرض موج نور و اختراع ساعت است که حرکات منظم آونک (۵) را وسیله اندازه گرفتن زمان قرارداد.

در نتیجه کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر که چون باین اهمیت نیستند از نام بردن آنها تن میزنیم هیئت و نجوم و علوم طبیعی یکسره منقلب و بر بنیاد تازه گذاشته شد علم حیل یعنی علم به حرکات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد. علوم ریاضی دامنه پهناوری دریافت. در رشته های دیگر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم بعمل آمد و در این پیشرفتهای بزرگ که

در علم دست داد از عوامل مهم یکی انجمنهای علمی بود که در انگلیس و فرانسه و آلمان تشکیل شد و تحقیق علمی را از اینورسیتها بیرون کشید که آنها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیرو و رو کردن کتابهای کهنه بودند. دیگر روزنامه ها و مطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند و باینوسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتی که برای دیگران دست میداد آگاه میشد. رصدخانه های چند نیز در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده وسایل رصد و کارهای علمی را برای دانشمندان آسان میکرد. اختراع و تکمیل دور بین مایه کشف اقمار سیارات و کمر بند زحل و اوضاع سطح کره ماه و سیارات و تشخیص حرکت وضعی آنها و بسی چیزهای دیگر شد. اختراع ذره بین دانشمندان را بمشاهده جانورهای نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آنها و گیاهها و دانه های سفید و سرخ خون و مانند این چیزها موفق گردانید. اختراع ساعت تعیین زمان و مدت حوادث طبیعی را آسان کرد اندازه گرفتن درجه نصف النهار سبب شد که ابعاد کره زمین نزدیک بحقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری مسافت آسمانی را نیز میسر کرد و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم را روبه کمال برد و هر چه این قبیل معلومات افزون شد بروست نظر دانشمندان افزود و در حکمت و فلسفه نیز اقیهای تازه و وسیع ظاهر نمود و اینک باید بتحقیقات فلسفی حکمای سده هیجدهم و مابعد بیردازیم و چون درین فصل بحکمای انگلیس مشغول بودیم سیر حکمت را در سده هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که دنباله همین سخن باشد پس از آن بدانشمندان فرانسه میردازیم آنگاه بآلمان میرویم و از کانت که یکی از بزرگترین حکماست گفتگو بمیان میآوریم.

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سده هیجدهم

بخش اول

برکلی

جرج برکلی (۱) در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکرش هم در آغاز جوانی نمو یافته و بر شد رسیده چنانکه در بیست و چهار سالگی شروع بنگارش فلسفه خود نموده است در عقیده دین مسیحی راسخ بود و بصنف کشیشان درآمد و در نوشته های خود همواره با افکار کسانیکه در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت. گذشته از فلسفه بمعلومات دیگر از جغرافیا و باستان شناسی (۲) و امور اقتصادی نیز متوجه بود. مسافرت بسیار کرده و مردی بزرگوار و با کرامت نفس بوده است. وفاتش در ۱۷۵۳ روی داده است کتابها و رساله های چند نوشته است که آنچه مهمراست یکی کتابی است در «جگونگی ابصار» (۳)

Atchéologie (۲) George Berkeley (۱)
Essai d'une nouvelle théorie de la vision (۲)

و دیگر کتابی بنام «مبادی علم انسان» (۱) و یکی دیگر در همان موضوع به بیان دیگر موسوم به «مکالمات هیلز و فیلونوس» (۲) و یکی دیگر موسوم به «السفر و نوس» (۳) یا خرده فیلسوف و یکی دیگر بنام «آب قطران» (۴) که آخرین تصنیف مهم اوست و در آن بیشتر بمشرب افلاطون سخن گفته است.

بر کلی فیلسوفی عالیمقام است و با اینکه از پیشینیان به مالبرانش و لایبنتس و لاک نظر خاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخود دارد که بیان آن اجمالا از اینقرار است:

نخست باید باز یاد آوری کنیم که دکارت و اکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی و روحانی جسم را بی ادراک و بی شعور میدانستند و علم و ادراک را روح (نفس) منتسب میساختند و آنرا دو قسم قلمداد میکردند حسی و عقلی، و دیدیم که لایبنتس اصل وجود را روحانی شمرده و همه موجودات را بدرجات مختلف مدراک انگاشت و بالاخره لاک حس را مبداء کل علم پنداشت و اظهار عقیده کرد باینکه آنچه انسان درک میکند خاصیت‌هایی است که باصطلاح پیشینیان عرض‌ها میباشند و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده‌اند و حقیقت آن معلوم نیست. و خاصیت‌های اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیت‌های نخستین‌اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعدو شکل و حرکت) و بعضی خاصیت‌های دومین‌اند (بو و رنگ و مزه و مانند آنها که حقیقت ندارند و وجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسند.

بر کلی هم دو قسم بودن موجودات و هم دو قسم بودن خاصیت‌های جسم را منکر شد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصورات نیست که از راه حس برای او حاصل میشود. توضیح آنکه بر کلی در نفی وجود جسم و مادیات از لایبنتس هم بالاتر رفته گفت وجود برای هیچ چیز نمیتوان تصدیق کرد مگر اینکه ادراک کننده باشد یا ادراک بتواند بشود. آنچه ادراک کننده است شبهه‌ای نیست در اینکه روح است اما آنچه ادراک میشود جز تصوراتی که در ذهن ما صورت می‌بندد چیزی نیست و اینکه مردم تصورات ذهنی را نماینده و عکس اشیاء خارجی میدانند و چنین میندازند که وجود آن اشیاء را ادراک میکنند اشتباه است زیرا که آن اشیاء یا ادراک شدنی هستند یا نیستند اگر ادراک شدنی نیستند موجود دانستن آنها معنی ندارد و اگر بگوئید ادراک میشوند ادراک ما از آنها جز صورتهایی که در ذهن ما هست چیست؟ این چیزهایی که برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز صوری که بنسبت حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درک میکنیم؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می‌پندارند و موضوع اعراض میخوانند و در

Principes de la connaissance humaine (۱)

Dialogues entre Hylas et Philonous (۲)

Levertus de l'eau de goudron یا Siris (۴) Alciphron (۳)

خارج اذنه برای آنها وجود قائل هستند جز مجموعه ای از تصورات ذهنی چیزی نیستند و در اینجا بر کلی ازلاك هم بالا تر رفته است زیرا که لاک برای بعد و حرکت و شکل وجود حقیقی قائل بود و آنها را خاصیت نخستین جسم میخواند و فقط وجود رنگ و بو و مزه را که خاصیت دومین مینامید متناسب بحس میکرد و بی حقیقت میدانست اما بر کلی فرقی میان خاصیت نخستین و دومین نمیگذاشت و وجود همه را ذهنی مینداشت.

ایراد میکنند که اگر چنین باشد پس ما تصور میخوریم و تصور میپوشیم. بر کلی جواب میدهد این نوعی از مغالطه است من میگویم آنچه ما میخوریم و میپوشیم علم ما بر آنها جز آنچه بتوسط حواس ادراك میکنیم و تصویری که در ذهن ما از آنها نقش مینماید چیزی نیست و من جز آنچه ادراك میکنم وجودی قائل نیستم و اینکه ایراد میکنند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود جواب میگویم اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آنها را ادراك کنند و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراك کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بود و چگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی را که هیچ ادراکی در نیاید؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراك کند یا ادراك شود و گفتگوهایی که میکنیم از جوهر و چیزهای دیگری که با ادراك در نیامد حقیقت آنها را نمیتوانیم دریابیم باطیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده است و درینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشم نمیبیند و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که بمعانی الفاظ درست توجه نمیکنیم و از آنها چیزها میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هرگاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آنرا درك میکنم یا دیگری درك میکند. مثلا میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آنرا مبینم و لمس میکنم و اگر آنرا لمس کنم مقاومتش را حس میکنم و اگر چیزی بآن برخورد میشوم و اگر در دفتر خود نباشم چون بدفتر بروم آنرا درك خواهم کرد یا اگر دیگری بدفتر من برود درك میکند و نسبت وجود دادن به چیزی جز این معنی ندارد که کسی از او چیزی درك میکند یعنی در ذهن تصویری روی میدهد و وجود داشتن یعنی «بودن در ادراك يك نفس مدرك» و این معنی سزاوار نیست مگر برای تصورهایی که در ذهن داریم و بنا برین اشیاء خارجی غیر مدرك را بنحو وجودی خارج از تصورات ما نمیتوان گفت موجودند و از اینجهت فرقی که لاک میان خاصیتهای نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد و مجرد کردن بعد و شکل و حرکت و سکون و واحد و کثیر از رنگ و بو و گرمی و سردی و غیر آنها با حقیقت مطابق نیست و امکان ندارد که ذهن انسان خاصیتهای نخستین را مجرد از خاصیتهای دومین ادراك کند و وجود خاصیتهای نخستین هم مانند خاصیتهای دومین جز بوجه مفهوم ذهنی یعنی بودن در ادراك نفس مدرك معنی ندارد زیرا که معانی انتزاعی و تجریدی در واقع بحقیقت است و بسیاری از اشتباهات

از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجربیدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده اند.

بر کلی میگوید از این بیان گمان مبرید من از طائفه سوفسطائیانم و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منكرم. من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ولیکن معنی وجود و موجود را غیر از آن میدانیم که دیگران میپندارند. عبارت دیگر منكر محسوسات نیست شك نیست که انسان شكل و حرکت و رنگ را میبیند و آواز را میشنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را بشامه و ذائقه و لامسه حس نمیکند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است و حقیقتی دارد آنچه من منكرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده اند و موضوع اعراض محسوس پنداشته اند.

خواهید گفت وجود محسوسات را یعنی بودن در ادراك نفس مدرک میگیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نیستی صور هم که بخودی خود فعلی و عملی نمیکند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال، از آنطرف میبینیم تصورها همواره میآیند و میروند و تازه و کهنه میشوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کننده این تصورها در ذهن ما چیست؟

جواب بر کلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك بشود یا ادراك بکند. آنچه ادراك میکند نفس یا روح است و آنچه ادراك میشود تصور است (یا مفهوم یا معنی یا معلوم). روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال و فعلش دوجنبه دارد یکی ادراك و یکی ایجاد. جنبه ادراكش را علم و عقل میگویند و جنبه ایجادش را اراده مینامند و آنچه اراده ایجاد میکند همان صور است و هر کس درست تأمل کند میبیند که در ذهن خود میتواند صورتهائی ایجاد کند و آنها را تبدیل و تازه و کهنه نماید و این عمل را که نفس میکند که در ذهن ایجاد صور مینماید تخیل مینامند.

با تصدیق باین فقره شك نیست که صور تخیلی غالباً قوت و روشنی و انتظام محسوسات را ندارند از این گذشته میبینیم ایجاد محسوسات با اختیار مانیت. مثلاً وقتی که روز چشم را باز میکنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است هر چه بخواهیم نمیتوانیم ببینیم یا دیدار کنیم و آنچه میبینیم دیدن یا پدید کردنش را اراده نکرده ایم پس یقین است که ذات دیگری هست که برای ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خود را بجوهر های جسمانی منتسب سازم باراده خداوند نسبت میدهم پس ذاتی که من میتوانم بحقیقتش معتقد شوم نخست ذات باری است دوم نفوس با ارواحند که مخلوقند.

پس صور محسوس را خداوند در اذهان ما ایجاد میکند و آنها را اشیاء و حقایق میگوئیم و تصور های تخیل که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شبح صور محسوس است

و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات میباشد. در هر حال محسوسات هم صورتهای ذهنی هستند و در خارج حقیقتی ندارند ولیکن ارتباط آنها با یکدیگر بحکمت بالغه الهی منتظم و در تحت تربیت و ضابطه است و آن انتظام و انضباط را قوانین طبیعی مینامیم و چون بتجربه دریافتیم در امور زندگانی خود از آنهاست استفاده میکنیم.

بر کلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند و احساسات را با الفاظ یعنی همچنانکه از الفاظ پی بمعانی میبریم و مطالب استنباط میکنیم همان قسم هم از حواس پی باموری میبریم که برای ماسود و زیان دارند و مارا خوش یا ناخوش میکنند و نیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی را دال و مدلول یکدیگر میداند نه علت و معلول و میگوید علت حقیقی امور خداست که بحث از او مربوط بفرسفه اولی است (۱). علم طبیعی فقط علم بدال و مدلول است و بر سبیل تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق یک زبان مرتب ثابته سخن میگوید و حادثات طبیعی الفاظ و عبارات آن سخن است بعلم طبیعی بر آن الفاظ و عبارات و مدلولهای آنها معرفت پیدا میکنیم و بفرسفه معانی حقیقی آنها را در مییابیم.

بنابر تحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلم است و در وجود تصور هائی که از محسوسات در ذهن حاصل میشود نیز شک نیست اما از خود نفس در ذهن تصویری نیست و نمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی و نفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است پس اضافه تصور بر نفس جمع ضدین است و اگر کسی توقع کند که از نفس تصویری داشته باشد مانند آنست که بخواهد شب را آئینه روز بسازد. نفس معلوم هست اما متصور نیست.

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم همه ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کنند پیش بینی کرده و جواب داده و ما بعضی از آنها اشاره کرده ایم و بتفصیل نمیپردازیم. از فرسفه خود در علوم ریاضی و طبیعی هم نتایج گرفته است که حاجت بیان آنها نیست همینقدر میگوئیم او نیز مانند همه حکمائی که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند چنین ینداشته است که اصول مسائل مربوط بحقیقت را بدست آورده و بسیاری از مشکلات را حل کرده است چنانکه مزاسبائی برای فرسفه خود می شمارد و میگوید چون حقیقت داشتن جوهر مادی و جسمانی را نفی کردیم چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنها فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته میشود از قبیل اینکه آیا جسم ممکن است مدرك باشد، و آیا بنهایت قابل تقسیم است، و آیا جسم بر روح تأثیر دارد و میان آنها فعل و انفعالی هست، و آیا ماده قدیم است یا حادث است و از عدم بوجود آمده است، و آیا معاد حقیقت دارد یا ندارد و اگر حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی. و نیز بواسطه این فرسفه روحانی بسیاری از مقاصد

(۱) البته توجه فرموده اید که عقاید بر کلی بعقاید مالبران شب بسیار نزدیک است.

مرتفع میگردد، منتهیهای فاسد مادی بی موضوع و انکار روح بیمعنی میشود، شرک و بت پرستی یا انکار صانع و یبیدینی از میان میرود، و همچنین بسیاری چیزهای دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد.

بخش دوم

هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

دوید هیوم (۱) از مردم اسکاتلند در سال ۱۷۱۱ بگیتی آمده و از آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی در او هویدا بود. خانواده اش او را برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت میکردند اما رغبت بآن کار نکرد. خواست بکسب و تجارت پردازد با طبعش سازگار نبود. سفری بفرانسه رفت و در گوشه ای بکارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی اوست و «کتاب طبیعت انسان» (۲) نام دارد در بیست و هشت سالگی منتشر ساخت و آن امروز از کتابهای نامی بشمار میرود ولیکن آن زمان محل اعتناء نشد. بعدها هیوم عقاید فلسفی خود را بصورت های دیگر و بنامهای دیگر منتشر نمود و بیشتر طرف توجه شد.

باری چندی پس از انتشار «کتاب طبیعت انسان» از فرانسه بپاریس بازگشت و زندگانی ساده ای برای خود ترتیب داد و چند سالی مشغول تألیفی در تاریخ انگلستان بود و آن کتاب او را در ردیف مورخان بزرگ درآورد. او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت. پس کم کم بسبب آثاری که از او پی در پی بظهور رسید شهرت و اعتباری بسزا پیدا کرد تا آنجا که بمقام معاونت و وزارت رسید اما زندگانی سیاسی را نپسندید و بزودی بگوشه شینی برگشت. مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود نسبت باهل فضل و کمال و محبت و مساعدت خاص داشت. پاداشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوسنی میورزید. ژان ژاک روسو نویسنده معروف فرانسه را بانگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد اما کارشان سخت بر نیش کشید و ظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است. هیوم تصنیفها در فلسفه و در تاریخ و سیاست و اقتصاد و مباحث دینی و اخلاقی متعدد دارد ولیکن ذکر آنها بی ضرورت است. وفات او در سال ۱۷۷۶ در شصت و پنج سالگی روی داده است.



انقلابی که در آغاز سده هفدهم در فلسفه اروپا دست داد و شجاعت فکری که یکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش طلبان راهی بساز کرد

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داود است

(۲) Traité de la Nature humaine

که در اواخر سده هجدهم منتهی با انقلاب دیگری در فلسفه گردید و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود باین معنی که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایه تازه بگذارد هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود و بر ریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دوره مقصودی را که داشت حاصل کرد ولیکن فلسفه اولی را دوباره بر همان اساس سابق گذاشت یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است و در وجود انسان جوهر روحانی و عقلانی قائل شد که ادراک و اراده منتست باوست و این امور را مسلم پنداشت و درست باین مقام بر نیامد که حقیقت ادراک و اراده انسانی چیست. پیروان او هم خواه آنها که صرف تابع بودند خواه کسانی که رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند در همان راه قدم زدند و هر چه بحث کردند در این بود که جوهر یکی است یا دوتا است و اگر یکی است جسمانی است یا روحانی و اگر دوتا است باهم چه مناسبات دارند، فقط در انگلستان لاک این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود و در این باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً باز نمودیم و اشاره کردیم که افکار فلسفی را بمجرای تازه انداخت سپس بر کلی بوجه دیگری در همین بحث وارد شد و خلاصه نظر او را هم بیان کردیم.

این مباحثات مقدمه انقلابی بود که در اواخر سده هجدهم بدستیاری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسی که بدستی زمینه این انقلاب را آماده کرد هیوم بود که اینک باید فلسفه او را بشناسانیم.

از زمان دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجود است و چنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی درباره حقیقت جسم و روح بود و این مباحثات را فلسفه اولی میگفتند. هیوم گفت این بحث بیحاصل است و سخنانی که در این باب میرانند بیمعنی است خود را بالفاظ مشغول میکنند و بمردمان سطحی ظاهر بین نمایش دانشمندی میدهند نخست کاری که باید کرد اینست که به بینیم انسان تا چه اندازه توانایی دانش و معرفت دارد علم هر چه باشد نتیجه عقل انسان است پس اول بساید میزان عقل را که میخواهد در حقیقت اشیاء حکم کند بدست آورد و قدرت و توانائی ادراک را سنجید و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم میباشد چه حال دارند و عقل در فکر و استدلال چه عملیات میکند، عبارت دیگر باید عقل و ادراک انسان را موضوع تحقیق و نقادی قرار داد. در شرایط حصول علم و حکمت و منشأ تصورات فلسفی و حدود و صلاحیت آنها باید مطالعات نمود و در این جمله همان روشنی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی بکار بردند و این ترقیات را حاصل نمودند یعنی روش تجزیه را پیش باید گرفت و خیال بافی را کنار باید گذاشت زیرا همچنانکه حقیقت جسم را نمیتوانیم دریابیم حقیقت نفس را هم نمیتوانیم و باید آثارش را بنظر بگیریم و بازمایش در آوریم و این روشی است که در همه علوم باید بکار برد

و تنها از اینراه معرفت حقیقی دست میدهد. کسانی که اینطریق را پیش گرفتند در علوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکات ستارگان را کشف کردند ماچرا باید ناامید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را بدست بیاوریم؟

نظر باینکه هیوم میگوید حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمیتوانیم معلوم کنیم چنین مینماید که از شکاکان و سوفسطائیان (۱) است ولیکن شکاک شاید اما سوفسطائی نیست چه سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمیداند و هیوم منکر علم نیست فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بتی میکنند و خیال بافیهای خود را علم می پندارند. هیوم میگوید فلسفه راهم از راهش باید جست از فرضیات باید دست کشید و بتجربه و مشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت. البته تا زمانی که حقیقت بدست نیامده فیلسوف در مطالب حکم قطعی نمیکند و در عالم تردید میماند و جزاین نباید باشد اما این تکلیف فیلسوف است که اهل نظر است نه تکلیف کسانی که اهل علمند آنها باید امور را چنانکه در مییابند یقین دانسته میزان و مأخذ کار قرار دهند و در عمل معطل نمانند اما فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید و از شرایط جستجوی علم اینست که جوینده نظر بتایج علمی که از معلوماتش حاصل میشود و صلاح و فساد که از آن بنظر میرسد نداشته باشد یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش او را بفلان عقیده دینی یا مذهبی یا فلسفی یا سیاسی برساند چه اگر این قید را داشته باشد بحقیقت نمیرسد و مصلحتهایی که صلاح اندیشان در نظر میگیرند و میخواهند علم و معرفت را بسوی آنها بکشانند براسی مصلحت نیستند و مصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکنون ببینیم هیوم در تحقیقات خود بکجا رسید. خلاصه آن از اینقرار است.



پیشینیان و آخر از همه بر کلی مدعی بودند که نفس جوهر است و وجودی بذات خود دارد و او مبدأ ادراک ولیکن از مطالعه دقیق برای مامعرفتی بر نفس حاصل نمیشود جز مجموعه از احوال یا ادراکات که با هم مناسباتی دارند بواسطه آنها بهم پیوسته اند آن ادراکات دو قسمند بعضی قوت دارند و آنها تأثرات (۲) فعلی هستند یعنی احساساتی که شخص فعلاً درک میکند مانند دنا، سرخی و زردی که می بیند یا گرمی و سردی که حس میکند و مهرو کین و خواهش و اراده هم ملحق باین احساسات است.

(۱) Scetiques در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم که جماعتی از حکما منکر شدند که درک حقیقت برای انسان مشکلی باشد و میان ما آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشند و این غیر از آنست که شخص درامری از امور شك داشته باشد زیرا که انسان تا شك نکند بعلم نمیرسد چنانکه دکارت در همه چیز شك کرد.

(۲) Impressions

فصل پنجم

بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج و شادی که شخص بیاد میآورد یا تخیل میکند و آنها تصورات یا معانی یا مفاهیمند (۱) و در هر حال منشأ آنها هم حس است. تصورات که پیشینیان آنها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن میدانستند تصویر هستند اما نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شده تأثرات فعلی و حسی میباشند و حتی آنچه معقولات مینامیم و مرتبه بلند برای آنها قائلیم نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده یا بایکدیگر مرکب گردیده اند.

اینست تار و پود بافته افکار ما و عقل جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزاء و مبادی کار دیگری نمیکند حتی تصورات باری هم جز این نیست که ذهن باحوال خود و فضایی که در خویش می بیند از خردمندی و مهربانی و دانشمندی و جز آن مراجعه میکند و همان فضایل را در مرتبه اعلی و بی پایان برای خدا تصور مینماید و همچنانکه کور مادرزاد ممکن نیست تصور رنگ و روشنایی داشته باشد نفس هم اگر از کلیه تأثراتی که از حواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسی چیست و بچه طریق دست میدهد نمیدانیم و تحقیق آن بر عهده فلسفه نیست مربوط بعلم طب است و طیفه فیلسوف تحقیق در احوال تصورات و روابط آنهاست. این تصورات که بطریق مذکور حاصل میشود پراکنده و بی ترتیب نیستند مرتبط و مرتبند پس معلوم میشود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آنها اصول و قواعدی دارد و آن اصول یکی مشابهت (۲) است و یکی مجاورت (۳) زمانی یا مکانی و یکی علت (۴) مثلاً من هرگاه دو کس دیده باشم که یکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آنها را در یک هنگام یا یک جا دیده باشم چون یکی را باز بینم از دیگری یاد میکنم یا چون دود بینم یاداز آتش میکنم. پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را با هم جمع کنند با اصطلاح علمای روانشناسی تداعی معانی (۵) نمایند که آن معانی چنانکه گفتیم همه از تأثرات حسی حاصل شده اند و آن جمع و تداعی هم عملیست که بخودی خود بطبیعت واقع میشود.

پس قوه خیال است که منشأ اصلی تعقل است زیرا که یاد کردن از چیزی بقوه خیال دست میدهد.

بنابراین علم انسان خلاصه تجربه های گذشته است و محدود اوست بمحسوسات او و بشی بینی که شخص از راه علم میکند جز این نیست که یاد گذشته ها را بآینده بر میگردداند.

اما ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده اند : آنچه جوهر جسمانی

(۱) Idées امتیاز بین تأثرات و تصورات را که اساس فلسفه هیوم است باید محل توجه قرارداد.
(۲) Ressemblance (۳) Contiguïté (۴) Causalité (۵) Association d'idées

است بر کلی بخوبی نشان داد که جز مجموعه از احساسات و تأثرات چیزی نیست. در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق میکند و میگوید آنچه آنرا «نفس» و «من» میخوانیم واحد و ثابت و پابرجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجه هیچ تأثیر ساده مستمری که درک کرده باشیم نیست، هر دفعه که آنرا بنهن میآوریم حس و تأثر خاص است در واقع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر میروند. «من» یا نفس تعاقب پی در پی تصورات است همچنانکه اشیاء خارجی تعاقب پی در پی تأثرات است پس نفس هم مانند جسم رشتهٔ مسلسل است از حوادث که یکدیگر را پی میکنند در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنانکه در چشم از حرکت شعله جواله حلقه آتشین نمودار میشود همان قسم هم از تعاقب تأثرات تصور ماده و از تعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار میگردد و منشأ آن قوه خیال است.

اما علتی که گفتیم یکی از موجبات جمع تصورات است آنهم حقیقتش مسلم نیست و منشأ اعتقاد بعلیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود جوهر شده است.

هیوم میگوید شك نیست که در امور زندگانی چه در عمل و چه در نظر اعتماد بر رابطه علت و معلول میکنیم و باید بکنیم ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی برمیآئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرکی بسنگ ساکنی بر خورد و سنگ ساکن بحرکت آمد بر خورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و بیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجود این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمینماید. آنچه علت و معلول میخوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد با هم نیستند و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلوم را بقاعدهٔ عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگر معلوم نمیشود - علتها سرانجام بقوه نیرو و مانند آن منتهی میگردد اما ما از این امور هیچگونه ادراکی نداریم مگر اینکه قیاس برآده و قوه درونی نفس خود بکنیم آنهم جز تعاقب امور چیزی نیست و علم ما بر آن قوه بتجربه است و با علم بقوای خارج از نفس تفاوتی ندارد و دلیل بر اینکه رابطه علت و معلول ضروری نیست اینست که چون امری را دنبال امر دیگر می بینیم نخستین بار حمل بر تصادف میکنیم چون مکرر شد میان آنها مقارنه می یابیم و حکم رابطه علتی نمیکنیم مگر پس از آنکه تکرار امر چنان شود که تخلف رامکن نپنداریم. بعبارت دیگر حکم رابطه علتی نتیجه عادت است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر ببینیم و این عادت و اعتقاد را باینکه این دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد پس در واقع منشأ تصور علت هم در ذهن انسان همان قوه خیال است زیرا که اساساً قوه خیال در ایجاد اعتقاد و رسوخ آن در ذهن مداخلیت تام دارد چونکه اعتقاد نتیجه

فصل پنجم

قوت یافتن تصور است در ذهن بواسطه تأییدی که تأثر از او میکند بقوه خیال و هرچه تأثر بیشتر مکرر شود چنانکه عادت دست دهد تصور بیشتر قوت میابد (۱).



در مسائل مربوط بالهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است. در باب نفس مثلاً تحقیق میکند که گفته اند مجرد است چون واحد است و تقسیم پذیر نیست و حال آنکه واحد بودنش را معلوم کردیم از چه قرار است تقسیم ناپذیر بودنش هم چگونه میشود در صورتیکه ادراک بعد را میکند و بعد که کمیت است تقسیم پذیر است؟

در اثبات صانع برهان آنی میآورند که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ولیکن این قیاس درست نیست زیرا که جهان باین عظمت را قیاس بمصنوعات ناچیز انسان میکنند و بخالق منزلت کارگران بشری میدهند. برهان لی هم که ضرورت وجود واجب را میرساند مقنع نیست از کجا که وجود واجب ضرور باشد و اگر هم ضرورت داشته باشد از کجا که خود ماده وجودش واجب نباشد؟

در باب حکمت بالغه هم میتوان تشکیک کرد که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که در او شر و بدی نباشد؟ و نکته لطیف اینست که همین وجود شر و بدی که میتواند مایه تشکیک وجود حکمت بالغه باشد در نزد عامه مایه اعتقاد بوجود قادر مطلق است برای اینکه مردم بناه گاهی میخواهند که ایشانرا از آسیب شر و بدی محفوظ بدارد. در علم اخلاق بعقیده هیوم اساس همان است که انسان جویای خوشی است و باید باشد و برای خوش بودن باید کار پسندیده بکند و سود خود را در سود دیگران بداند میزان پسندیده و نا پسند بودن کار هم همان تصدیق و تکذیب عموم است و اینکه گفته اند نیکی و بدی در نزد مردم مختلف است و میزان ندارد در اصول عقاید و حقایق نیست. راستگویی و دلاوری و جوانمردی و آزادگی پیش همه اقوام و قبایل پسندیده است آنچه در نزد قومی پسندیده و نزد طایفه ای ناپسند است اوضاع و امور قراردادی است که حسن و قبح و صلاح و فساد آنها بسته بکیفیات و مقتضیات زمان و مکان است.



برای اینکه از درازی سخن پرهیز کنیم تحقیقات هیوم را پیش از این تفصیل نمیدهیم هرچند در خور تفصیل است. خلاصه مطلب اینست که هیوم را میتوان گفت فیلسوف

(۱) بهمین جهت است که در باب دیانات برای پاسخ کردن عقاید در اذهان عامه بنمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت تأثر آنها را فراهم میسازند.

نیست بلکه نقاد (۱) فلسفه است هرچند نقادی هم قسمی از فیلسوف بودن است و نتیجه نقادی او تشکیک در وجود ذوات (۲) است خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی (۳) و نفسانی خواه بیرونی یعنی جسمانی (۴) و فقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات (۵) است که در ذهن ایجاد تأثر (۶) و تصور (۷) یا صورتو معانی میکنند. معانی را تصویر و شبح و رونوشت (۸) صور محسوس میندازد و باین وجه معقولات را هم منتهی بمحسوسات مینماید و علم انسان را منحصر در تجربه حسی (۹) قرار میدهد و در نتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان و فلسفه جزمی (۱۰) ایشان تزلزل میاندازد و شکاک (۱۱) میشود. اما چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل و تشکیک را تنها در تحقیق فلسفی جایز میشمارد بلکه واجب میدانند که این تشکیک ها بشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیابد. چون غرضش انکار و عناد نیست تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق و سیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد، از جمله اینکه رابطه علت و معلول را که در فلسفه مورد تردید ساخته در اخلاق و سیاست سخت جاری میدانند تا آنجا که از اصحاب و جواب (۱۲) میشود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی میگذارد که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلف نمیکند و اعمالش را هم نتیجه حتمی است و «هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت» و فایده حقیقی تاریخ اینست که اصول و قواعد طبیعت انسان را که دائمی و عمومی میباشند و نتیجه اعمال را که حتمی است نشان بدهد.

از آنچه تاکنون گفته ایم دانسته میشود که نقادی فلسفه و علم را فرانسیس بیکن آغاز کرده و لاک دنبال آنرا گرفته و بر کلی بشیوه دیگر در آن وارد شده و هیوم این

(۱) Critique در ترجمه این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی منبادر بذهن از این لفظ در میان ما عیب جوئی است و حال آنکه مقصود عیب جوئی از کسی با چیزی نیست بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است یعنی سنجیدن و حق و باطل را تشخیص دادن و این لفظ در نزد اروپائیان در هر مورد بکار میرود ولیکن در فلسفه جدید اصطلاح خاص است برای فلسفه هیوم و مخصوصاً فلسفه کانت که از این پس بیان خواهیم کرد و مقصود نقادی و تحقیق در چگونگی علم و عقل انسان است و مورد بحث ساختن معلومات برای اینکه تکلیف دانش طلبان در جستجوی دانش روشن شود و انتقاد از تعلیمات حکما در ضمن این نقادی به تبع و ناچار پیش میآید و این که بی هیوم و کانت انتقاد حکمای پیشین باشد. خوانندگان ما در فصلهای آینده این نکته را همواره باید متوجه باشند.

(۲) Substances یا (۳) Essences Spirituelles
(۴) Matérielles یا Corporelles () phénomènes
(۶) Impression یا (۷) Idée (۸) Copie
(۹) Empirisme (۱۰) Dogmatisme (۱۱) Sceptique و فلسفه اش Scepticisme است
(۱۲) مقصود وجوب ترتب معلول بر علت است که در صفحه ۷۱ و ۷۲ اجمالاً توضیح کرده ایم.
(détérminisme)

فصل ششم

مشرّب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بودند . البته تحقیقات ایشان تمام نیست و عیب و نقص دارد اما هنرشان تأسیس این شیوه است . در سده هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیده و پیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم دید . سرانجام کانت آلمانی بر اهنمائی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق را یکباره برگردانید .



اما حکمای دیگر انگلیسی در سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیت ندارد که بیانش در این مختصر واجب باشد . برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود گوئیم یکی از آنها طامس رید (۱) با عقاید هیوم مخالف بود و از جمله در اینکه علت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر می آیند گفته است شب و روز و سرما و گرما با کمال نظم همواره دنبال یکدیگر می آیند و هیچکس نگفته است میان آنها رابطه علتیست . یکی دیگر آدام اسمیت (۲) بنیاد کننده علم و ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است و تصنیف او در این فن از کتابهای نامی دنیاست و او کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل و اعمال انسان را بر انصاف و همدردی نسبت بآنها نوع دانسته است . یکی دیگر دیوگلد استورت (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیت تام بقاعده تداعی معانی داده است و یکی دیگر بنتم (۴) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است . گروهی از دانشمندان نیز بوده اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظرهای فلسفی هم اظهار داشته اند ولیکن از نام بردن و تفصل عقاید ایشان بناچار خودداری میکنیم .

فصل ششم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

سداً هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان میگویند ولیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده و بیشتر بامور سیاسی و اخلاقی پرداخته اند و حکمت را با ادب آمیخته اند چنانکه میتوان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا بتاریخ فلسفه . اگر هم بحکمت نظری توجهی کرده اند برای انتقاد بوده و نسبت بفلسفه اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی اعتقادی دراز کرده اند و قید و بند رعایت جانب بزرگان دین و دنیا را رها کرده خود را آزاد فکر خواندند (۵) و بعضی از ایشان یکسره مادی و منکر روحانیات بودند و بعضی منکر نبودند ولیکن بعقاید

Adam Smith (۲) Thomas Reid (۱)
Jeremy Bentham (۴) Dugald Stewart (۳)
Libre Penseur (۵)

حکمای پیشین وقتی نگذاشته و آنها را خیالبافی و لغاضی پنداشته اند. از این جمله آنان که صاحب نظر و هوشمند بودند در فلسفه نظر بتحقیقات لاک و هیوم داشتند و در علوم طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند. در سیاست هم روش حکومت انگلیس رامی پسندیدند و آنها را ترویج میکردند چنانکه میتوان گفت در سده هیجدهم فرانسویان از هر جهت پیرو انگلستان بوده اند. روی هم رفته حکمای فرانسوی آن دوره در حکمت نظری هنری نشان نداده اند اما در اخلاق و سیاست و امور اجتماعی مقامی بلند دارند. بیشتر از اینجهت که فصیح و بلیغ و خوش بیان و شیرین سخن بودند و تحقیقات خود را بشیوه داستان سرایی و تاریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادا میکردند جنبه خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه و استهزاء بآن میدادند چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود باین واسطه آنچه راهم که مبتکر نبودند و از دیگران گرفته بودند بهتر از صاحبان آن افکار جلوه میدادند. بیاناتشان هم عوام را مجذوب میکرد هم پسند خواص بود. پادشاهان و اعیان به صحبت ایشان مشتاق میشدند و بانوان با کمال میل مجالس خود را بحضور آنها رونق میدادند از این رو حق اینست که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت ببدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی و هوشیار ساختن آنها نسبت باوهم و خرافاتی که چهل یا غرض در اذهان راسخ نموده حق بزرگ بر کلیه نوع بشر دارند و در این راه مجاهده کرده اند و در نتیجه آثار قلمی ایشان در فرانسه در پایان سده هیجدهم و در کشورهای دیگر اروپا در آغاز سده نوزدهم افکار و اوضاع را یکسره متقلب نمود.

کسانی که بخواهند از تفصیل این اجمال آگاهی یابند بتاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند و بر احوال و آثار نویسندگان سده هیجدهم شناسا شوند. مادر اینجا فقط بزرگان آنها را اجمالاً معرفی میکنیم تا سر رشته بدست آید.

بخش اول

فونتئل

برنارد فونتئل (۱) درست صد سال عمر کرد (از ۱۶۵۷ تا ۱۷۵۷) و نیمی از این عمر در سده هفدهم و نیم دیگرش در سده هیجدهم بوده است. زندگانی او تفصیلی ندارد مردی فاضل و خوش بیان و خوش ذوق و نویسنده شیرین سخن و سالهای دراز عضو آکادمی علمی پاریس بود و دبیری آن انجمن اشتغال داشت هر یک از اعضای آکادمی که بدرود جهان میگفتند فونتئل بر حسب وظیفه ستایشنامه ای برای او مینگاشت مجموع این ستایش نامه ها (۲) کتابی شده که خواندنش سودمند و دلکش است. در علم و حکمت پیرو دکارت بود ولیکن بفسفه اولی رغبت نداشت و درباره منشاء علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می پسندید. تأثیر عمده او بر علم بود که نوشته هایش هم بفضلاً سود میبخشید

فصل ششم

وهم عامه را دلنشین میشد و او از کسانی است که بعلم جامهٔ ادب پوشانیده است معروف ترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۱) و آن یکی از نخستین کتابهایی است که هیئت جدید رایی برده و بزبانی بسیار شیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترگ است. و نیز اینکه قدما اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید هرگز ندیده ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خودپسندی سفاهت آمیزی است که انسان چنین بیندازد که کلیهٔ طبیعت برای مصرف او خلق شده و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حفظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود و عقل او چقدر عاجز است و شاید که در کرات دیهر موجوداتی باشند که حواس ظاهر و باطن ایشان بیش از ما و بر معرفت حقایق بسی توانا تر از ما باشند.

یکی از مسائل که آن زمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند این بود که آیا حکمای قدیم بر دانشمندان جدید برتری دارند یا امر بعکس است؟ جماعتی قدما را مزیت میدادند و بعضی طرفداری از متأخرین میکردند فونتئل از گروه دوم بود و عقیده داشت که متأخرین در علم یعنی در ریاضیات و طبیعیات بر متقدمین برتری دارند و معرفت انسان روز بروز در ترقی است و احوال او بسبب ترقی علم همواره رو به بودی میرود و دانش پیوسته از کثرت بوحدت میگراید. و باید بیاد آورد که این سخنها که امروز پیش پا افتاده است آن زمان تازگی داشت و فونتئل از مؤسسان و مروجان این عقایدست. در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که با کمال احتیاط نکته سنجیهایی نموده و رسانیده است که عقاید پذیرفتنی آنست که میزان عقل درست آید و آنچه با عقل سازگار نباشد مردود است تألیف و تصنیف بسیار دارد اما آنچه امروز محل استفاده است همان است که نام بردیم.

بخش دوم

منتسکیو

شارل دومنتسکیو (۲) (عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانوادهٔ محترم و در بردو (۳) از شهرهای فرانسه دادور بلکه از رؤسای دیوانخانه بود. هنوز بچهل سالگی نرسیده از شغل رسمی کنساره کرد و یکسره ب تحقیق و تصنیف مشغول شد. برای سیر در آفاق و انفس بجهانگردی نیز پرداخت. مردی نیکوکار و باوقار بود و عمری بآبرومندی گذرانید. از تصنیف های معروف او یکی کتابی است موسوم به «نامه های ایرانی» (۴) و آن

Entretiens sur la plurulité des mondes (۱)

Lettres persanes (۴) Burdeux (۳) Charles de Montesquieu (۲)

نامه‌هایی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفراشه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً فرانسویان آنچه می‌بینند و در میانند بیکدیگر و یکسان خود مینویسند و نقل میکنند و نکته سنجی و انتقاد مینمایند. دیگر کتابی است در فلسفه تاریخ و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان (۱) و بواسطه این کتاب و بعضی نوشته‌های دیگرش منتسکیو از نخستین کسانی است که در تاریخ بنظر فلسفی نگریسته و در امور تاریخی رابطه علت و معلول تشخیص داده و نمایان کرده است که مسئله قضا و قدر و مشیت الهی بجای خود درست است ولیکن هر چه روی میدهد علت دارد و جریان امور با سبب است و هر عملی را نتیجه حتمی است و کافی نیست که هر چه واقع میشود بگوئیم خواست خدا بود. ولیکن اثر بزرگ، منتسکیو که او را در حکمت عملی و سیاست مدن در ردیف فیلسوفان در می‌آورد کتابی است بنام «روح قوانین» (۲) که در واقع فلسفه قوانین و شرایط قانونگزاری است و پس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبرترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است.

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته و بانقلاب و دیگر گونی ناگهانی کارها معتقد نبوده و مدارا و تدریج را در اصلاح امور لازم میدانسته است. عقاید سیاسی او بیشتر از لاک اقتباس شده و کلیه اوضاع انگلستان را خیلی می‌پسندیده است و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است. با اصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او در اینجا خیلی باختصار و بوجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان و سودمند باشد اشاره میکنیم.

چون انسان باید با همجنسان خود با اجتماع زندگی کند چاره جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته و مدون باشد و خواه بر حسب آداب و عادات مقرر شود و اگر جماعتی بی قانون زندگی کنند در میان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود زیرا هر کس بنده قویتر از خود خواهد شد و چون برای اینکه انسان بخوشی زندگی کند باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس مهم‌ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است قانون است که بواسطه آن آزادی همه تأمین میشود. و از یکطرف معنی آزادی اینست که شخص در آنچه قانون منع نکرده است مختار عمل خود بوده و از هیچ چیز ممنوع نباشد مگر بحکم قانون، و از طرف دیگر بهترین قوانین آنست که مردم را تا اندازه‌ای که مصلحت عامه اقتضا دارد بمنتهای درجه آزادی نایل سازد. پس قانونگزاری یکی از مهمترین کارهاست و علم قانونگزاری یکی از شریفترین علوم است و مبتنی بر اینست که معلوم کنیم که با احوال تاریخی و مادی و معنوی خاصی که هر قومی

Considerations sur les causes de la grandeur et de la (۱)
décadence des Romains

L'Esprit des Lois (۲)

فصل هشتم

دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد تا منتها درجه آزادی و امنیت یعنی مساعدترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد. و منتسکیو در جائی میگوید نهایت سعادت من اینست که کاری بکنیم که فرمان دهندگان بروطیقه خود آگاه تر شوند و فرمان برندگان از فرمان بردن دلخوش باشند.

قوانین در میان مردم بیقاعده و بدلخواه مقرر نمیشود و قواعد و اصولی دارد چه نه کارهای خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی و همه چیز در تحت ضابطه و اصول است. بعضی از محققان گمان برده اند نیک و بد داد و بیداد بکلی تسایع وضع است یعنی در هیئت اجتماعی هرچه را منع کنند زشت میشود و هر چه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره باختیار مهندس است و بیش از آنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده اند.

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظر بتفاوتهایی که در آداب و قوانین اقوام مختلف دیده بودند گمان بردند آن مقررات بموجب تصادف یا بدلخواه رؤسا وضع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی بطور مطلق هست که اگر آنها را بجوئیم و بیاییم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم و بر طبق آنها هیئت اجتماعی به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود و دانشمندان مزبور بر وفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده اند اما این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلاً داد نیکوست و بیداد بدست آزادی به از بندگی است و دانائی بهتر از نادانی است اما اینها اصول کلی است نه قوانین، و باید دید چه قوانینی باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یک دستگاه قانونی که مناسب حال همه اقوام و ملل باشد نیست و هر قومی و هر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد و قوانین هر قوم باید با احوال اقلیمی و اخلاقی و آداب رسوم و عقاید دینی و استعداد آن قوم متناسب باشد و این مناسبات را قانونگذار باید بیاید و رعایت کند و اگر نیاید و نکند قوانینش مجری نمیشود و محترم نیماند و هر بنائى بر آن بنیاد ساخته شود نا پایدار خواهد بود. قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی که بر طبق آنها ترتیب دهند کاملاً مانند دستگاه کارخانه های ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آنرا انسان که سزاوار است ترتیب ندهند و باهم متناسب نسازند کارخانه کار نمیکند یا بدکار میکند و باختیار مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه اوست فرار دهد ولیکن کار بکلی هم از اختیار او بیرون نیست و هرگاه قواعد فنی را منظور بدارد مقصود حاصل میشود و مهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند و هر کارخانه را بمقتضای حال سازد.

قانون همانا روابط ضروری است که میان چیزها هست و از طبیعت آنها برمیآید و قانون حقیقی انسانی همان عقل انسان است که باید حاکم باشد عقل کلیات را بدست میدهد

سیر حکمت در ادبها

و قوانین هر قوم و هر کشور موارد خاصی است که آن کلیات عقلی بکار میرود .
حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است : جمهوری (۱) و پادشاهی (۲) و خودسرانه
یاد دلخواهی (۳) .

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسم است . اگر جمیع مردم در حکومت
دخیل باشند دموکراسی (۴) گویند یعنی حکومت عامه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند
اریستوکراسی (۵) گویند یعنی حکومت خواص . در هر صورت بنیاد این قسم حکومت یعنی
شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی و رعایت مساوات میان مردم و احترام حقوق
هر کس حاضر بودن حکومت کنندگان باینکه خیر و صلاح عموم را بر نفع شخصی برتری
دهند و برای ادای وظیفه فداکاری کنند و از اغراض خود بگذرند .

حکومت پادشاهی آنستکه حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم
رفتار کند و شرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشد
دارای حیثیات و مزایا که بتوانند اراده پادشاه را بر رعیت برسانند و حواجج رعیت را پادشاه
بنمایند و بنیاد این قسم حکومت بر شرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط است که
بحفظ حیثیات خود مقید باشند .

حکومت خودسرانه و دلخواهی آنستکه در روابط میان حکومت و مردم قید و بندی
نبوده و هوی و هوس حاکم مدار امر باشد بعبارت دیگر کارها فقط بزور پیش برود و بنیاد
این قسم حکومت ترس است .

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است و دول
جدید سویس و هلاند و مثال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم
است . مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است و مثال صحیح حکومت خودسرانه
آنستکه نزد اقوام وحشی دیده میشود . و باید بخاطر داشت که این تحقیقات را منتسب
نزدیک بدویست سال پیش از این کرده و اوضاع آنزمان را در نظر داشته که دولت هلاند
جمهوری و دولت فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولتهای کنونی یا وجود نداشتند یا
بصورت حالیه نبودند . و از جمله عقایدی که اظهار کرده است اینستکه حکومت جمهوری
فقط جایی بخوبی پیشرفت میکند که کشور کم وسعت و ملت گروهی اندک باشند چنانکه
آتن و روم این حال را داشته اند .

این حکومتهای مختلف هر وقت بنیادی که برای آنها ذکر کردیم سست شود
فاسد میگردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد میشود هرگاه میهن پرستی و
و قانون خواهی و احترام و مساوات میان مردم سست گردد ، و جمهوری اریستوکراسی فسادش
بیشتر از این راه است که اعیان و خواص که حکومت بدست آنهاست قدرت خود را بقاعده

(۱) République (۲) Monarchie (۳) Despotisme

(۴) Démocratie (۵) Aristocratie

بکار برند و برای منافع شخصی از آن سوء استفاده کنند یا تن پرورشوند و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند و حکومت پادشاهی فاسد میشود هر گاه در طبقات متوسط حس شرافت و غیرت ضعیف گردد و کسی در بند حفظ حیثیات نوعی نبوده همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل بقسوت کند یا طبقه متوسط از میان برود. اما حکومت خود سرانه و دلخواهانه فاسد شدن ندارد چون خود بذات فاسد است و در واقع حکومت نیست زیرا فرضی که از حکومت منظور است یعنی حفظ آزادی و امنیت مردم از آن حاصل نمیشود چون مبتنی بر ترس است سکوت حکم فرماست اما سکوتی که دلیل بر رضا نیست، مساوات هست اما مساوات در بندگی است این قسم حکومت را که مخصوص وحشیانه است باید قیاس کرد بعملی که از وحشیان دیده ایم که هر وقت بمیوه میل میکنند درخت را میاندازند تا بمیوه دسترسی داشته باشند.

و از تحقیقات منتسکیو اینست که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد. اول قانونگزاری (قوه مقننه) دوم اجرای قانون (قوه مجریه) سوم حق گزاری بر طبق قانون (قوه قضائیه) و برای اینکه مقصود از حکومت که حفظ آزادی و امنیت است بخوبی حاصل شود این سه قوه باید از هم جدا باشند و بکار یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود چه هر گاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حق گزاری یا هر سه وظیفه با هم یکجا جمع شوند بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد در واقع جمع این سه قوه در یک جا در نتیجه مساوت بی قانونی است.

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش از این تفصیل دهیم سخن دراز میشود خلاصه اینست که این دانشمند بکی از بنیاد کنندگان علم اجتماع و فلسفه تاریخ و از کسانی است که در تاریخ و سیاست هم حتمی بودن رابطه علت و معلول را تأیید و تأکید کرده اند. بعلاوه بسیاری از رسوم خلاف انسانیت را که آلمان در اروپا شایع بود تقبیح کرده و افکار را بترك آنها متوجه ساخته است که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه و بد رفتاری با کسانی که تحت تعقیب واقع میشوند و اصرار کرده است که کسی حق ندارد هم نوع خود را بنده خویش نماید و کسی که متهم بتقصیری میشود تا تقصیرش ثابت نشده نباید باو آزار کرد پس از آنهم که تقصیرش ثابت شد در عقوبت او بیرحمی نباید نمود و معترض عقاید دینی و مذهبی و وجدانی مردم هم نباید بود

منتسکیو در امور اقتصادی و چگونگی وضع مالیات نیز دستورهای بنکوداده است میگوید مالیات سهمی است که هر کس از دارائی خود باید بدولت بدهد تا بقیه دارائیش محفوظ بماند و دولت در مالیات گرفتن باید میزان احتیاجات حقیقی خود را در نظر بگیرد و برای هوی و هوس مالیات بر مردم نبندد و رعایت رفاه حال مالیات دهندده را هم داشته

سیر حکمت در اروپا

باشد و ضروریات زندگی مردم را بنام مالیات نگیرد و نیز بردولت حاجت است که از بینوایان دستگیری کند اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکاران کار فراهم کند زیرا بینوایان نیست که دارائی ندارد بلکه آنستکه کار ندارد.

از تعلیمات و دستورهای منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده در ظرف دوست سالی که از زمان او میگذرد چنان مصدق و مسلم شده که امروز گفتن آنها غیر لازم مینماید ولیکن وظیفهٔ مورخ اینستکه معلوم کند که آنچه امروز داریم و میدانیم همه وقت نداشتیم و نمیدانستیم و چه کسان بهوش خدا داده و قوهٔ تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده و در پیش بردن آن حقایق مجاهده نموده اند.

بخش سوم

ولتر

ولتر (۱) که از مشهورترین مردمان است در ۱۶۹۴ در پاریس بدنیا آمده است از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری و ذوق ادبی او نمایان بود در محافل ادبی رفت و آمد میکرد و بخوبی پذیرفته میشد. شاهزادگان و بزرگان و بانوان با کمال باو مهربان بودند ولیکن طبعش مایل بیدگویی و انتقاد و حتی هجو ساختن بود از اینرو چندین مرتبه بزندان و تبعید گرفتار شد از جمله يك نوبت بانگلستان رفت و چند سال آنجا ماند و بفلسفه و علم و ادب اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد و بسیار پسندید. تا نزدیک به چهل سالگی آثار مهمی که از او ظاهر شد شعر بود بصورت داستان تئاتر یا قطعات متفرق پس از آنهم تا آخر عمر همین قسم آثار از خود ظاهر مینمود ولیکن علاوه بر آن کارهای دیگر نیز میکرد و بنظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی و فلسفی منتشر میساخت و بعضی از نوشته های او چنان زننده بود که بحکم دولت سوزانیدند. با اینهمه بواسطهٔ روابطی که با اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی باو نرسید بلکه بامتيازات دولتی هم نایل گردید که از جمله عضویت آکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود. آن اوقات یعنی در نیمهٔ سدهٔ هیجدهم فردريك دوم (۲) در پروس سلطنت میکرد و او از بزرگان پادشاهان است و از خصایص او ذوق فلسفی و ادبی بود و مخصوصاً بادیات فرانسه اعتقاد تام داشت از اینرو چندین بار ولتر را بدربار دعوت کرد سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته ببرلن رفت و نزدیک دو سال مهمان آن پادشاه بود ولیکن خلق و خوی میزبان و مهمان باهم سازش نداشت بایکدیگر مشاجرات کردند و عاقبت ازهم جدا شدند و ولتر بفرانسه رهسپار شد ولی مانندن در پاریس را مناسب حال خود ندیده به ژنو (۳) رفت و در يك فرسخی آن شهر ملکی بدست آورد که بنام فرنه (۴) معروف است و نزدیک به بیست سال آخر

(۱) voltaire (۲) Frédéric II de Prusse (۳) Genève (۴) Ferney

عمر را آنجا بسربرد و از اینرو اورا پیرفرنه (۱) میگفتند آنجا هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشت و خواند بافضلا و بزرگان و دوستان درهر شهر و هر کشور بود و مردمان بزرگ نامی اروپا زیارتش میرفتند و از مصاحبتش بهره‌مند میشدند. سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس از بیست و هشت سال دوری از پاریس بآن پایتخت رفت و چون شهرتش عالمگیر شده بود مردم پاریس از خارجی و فرانسوی از او تجلیل‌ها کردند و تشریفات فراهم آوردند ولیکن سنش بهشتاد و چهار رسیده بود و نزدیک به چهار ماه پس از ورود به پاریس زندگانی را بدرود گفت.

آثار ولتر يك کتابخانه است مقدار زیادی از آن شعر و نثارت است که مورد توجه ما در این کتاب نییاشد همینقدر گوئیم این آثار از اشعار درجه اول ادبیات فرانسه نیست ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتناست. قسمتی دیگر از آثار او داستانهای است که به نثر نوشته است و آنها در جنس خود شاهکار است. و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است. قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ‌نویسی و انشاء سرمشق است و شامل نکات و دقایق لطیف نیز هست و ولتر از مورخانی است که تاریخ‌نویسی بسبک جدید را آموخته است. بالاخره نوشته‌های فلسفی اوست متعدد است و از همه معروف‌ترش فرهنگ فلسفی (۲) نام دارد مراسلاتی هم با شخصاس نوشته و مجموعه آن‌ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد و خواندنی است.



ولتر را که حکیم میخوانیم از آن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیهی مخصوص خود دارد بلکه شیوه خاصی داشته است که برگفته‌های پیشینیان زبان بخرده گیری گشوده و مخصوصاً باخراافات و عقاید سخیف مبارزه نمود. و برای هوشیار ساختن مردم بر عقاید غلط و زشتی آداب و عادت ناپسندیده و مجاهده کرده است در واقع مبلغ و ناشر افکار و یکی از مرییان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق و عدالت بود و در با فشاری از رفع ظلم و ستم خودداری نمیکرد. بروشنای علم و مضرات جهل و لزوم فراهم ساختن موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود، و در میان مطالب حسن تعبیر و نکته سنجی و بذله گوئی‌هایی داشت که سخنش بسیار دلپذیر میشد و او از کسانی است که معارف را از گوشه‌های انزوا بدر آورده و بدسترس عامه گذاشته و از اینرو وجودش در تربیت مردم تأثیر کلی داشته است

ولتر را بکفر و الحاد معروف کرده‌اند و گمراه کننده خلق خوانده‌اند و شك نیست که او بادی و مذهب عناد و ورزیده است ولیکن علت اصلی اینست که او با عقایدی که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها بر مردم الزام میکردند مخالف بوده است، پیش

ازین گفته ایم که بنیاد دین مسیحیان براین است که وقتی که خدا آدم و حوا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس از آنکه آدم نسبت بفرمان پروردگار عصیان ورزید و از درگاه خداوند رانده شد ذریه او مقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست مگر اینکه بحضرت عیسی واصل شود که او فرزند یگانه خدا بود و برای همین مقصود بصورت بشر بدنیا آمده نجات بنی آدم را بخون خود خرید و واصل شدن بحضرت عیسی هم فقط بوسیله آداب و رسوم است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته اند و توسط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل تعمید و خوردن نان و شراب متبرک و آداب دیگر که شرح آن طولانی و بی ضرورت است و این اصول رافروعی هم هست که بذکر آنها حاجت نیست و از زمانیکه مسیحیت در اروپا قوت گرفت تا همین سده هجدهم اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه اصول و فروع را تعلیم میکردند «و هنوز هم میکنند» هیچکس اجازه نمیدادند که سخنی بگوید که مستقیم یا غیر مستقیم و بصراحت یا بکنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفتی داشته باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان است با آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنان است که بعقل درست نیاید اولیای مسیحیت هر کلامی را که اندک منافاتی با ظاهر همان عبارات داشت کفر و الحاد میخواندند و گوینده را مورد تعقیب میساختند بلکه کشتن را واجب میدانستند و در تضییق بر عقاید مردم چنان سخت می گرفتند که حتی مخالفت با حکمت ارسطو را بقسمی که با اصول دین عیسوی تضییق کرده بودند جایز نمی شمردند و در محدود ساختن افکار چنان جد داشتند که گاهی اوقات تدبیر و حیل و در عقاید مردم تفتیش میکردند و بهر کس ظن میبردند که نسبت باین تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد او را بانواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار میساختند.

کفر و الحاد و لتر از اینست که بآن تعلیمات و همچنین بعضی از مندرجات تورات و انجیل معتقد نبوده و بانواع مختلف مخصوصاً باستهزاء و انتقاد با آنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیات باید آزاد باشد و متعرض عقاید مردم نباید شد و عفو و اغماض باید داشت خداوند انسان را با همین طبیعتی که میببینیم خلق کرده نفسانی در وجود او نهاده و عقلی هم باوداده است هر اندازه بدبکند بدمیبیند و هر قدر عقلش بر نفسش غلبه کند سعادتش بیشتر میشود و دین حق آنست که از این تعلیمات عاری باشد و فقط دستور اخلاقی بدهد و مردم را آزاد بگذارد که غایتی را که طبیعت برای آنها معین کرده دنبال کنند و دین برای تکمیل اخلاق مردم است از تعلیمات اخلاق گذشته تعلیمات فلسفی که آنرا یا به دین قرار میدهند مانند آنچه اولیای مسیحیت می آموزند پایه و مایه ندارد و هر کس پابند آنها باشد یا محق است یا مزور و باین حرفهای مزور و احمق را تسخیر میکند و بر او سوار میشود و تنها وسیله تهذیب مسیحیت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازه مسیحیان متمدن و مهذبند و ضرورت ندارد که ما آنها را

مترزل و پریشان کنیم که بعلت عصیان آدم روی خود را سیاه و روزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیله آداب و عملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند (۱).

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقاد است. در فلسفه لاک را می پسندد و در علم مخصوصاً در طبیعیات نیوتن را میستاید و در واقع فلسفه لاک و علم نیوتن را ولتر بحسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است. پس در سده هیجدهم سیاست و کشورداری انگلستان را منتسکیو بفراanse و از آنجا بدنیاشناسانیده و علم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است.

تأثیر قوی وجود ولتر در نشر افکار بجای خود اما در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است. فلسفه اولی را یکسره بیحاصل می پندارد و خیالبافی میانگارد و میگوید در این علم هر چه حقیقت است آنست که همه کس میدانند و باقی موهوماتست و هیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد ادراک عقل انسان حدی دارد که باید بآن قانع شود و در هر چیزی که نمیتواند ادراک کند بخیال بافتن خود را دلخوش سازد، در هر موضوع باید سخنی گفت که بهمه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمیفهمند گفتنش چه سود دارد؟ باید حس و تجربه را ماخلع علم قرار داد و آنچه از آنرو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت و بفرضیات نباید پرداخت. اهل نظر جز لفاظی و سخنرانی هنری ندارند کار صحیح آنست که اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات مینمایند.

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه در مسیحیت بچشم عیب جوئی مینگریست و محسنات دین را ننیدید و بنظر سطحی نگاه میکرد در مباحث فلسفه اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و مانند آنها هم درست تأمل ننموده یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوش سرشار و مراقبه و تفکر بچه نکات دقیق برخوردارند و چه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده اند. و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال بافی خوانده اند اگر آنها نباخته بودند هرگز مدارک و مشاعر نوع بشر باین پایه که امروز رسیده نمیرسید و حتی در علوم طبیعی

(۱) کشیشان عیسوی در عدوئی که با اسلام داشتند بمسلما نپان از جهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهمت های عجیب زده و افترا ها بسته و اسلام را نزد اروپائیان ضعیف ترین و فاسد ترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلما نان مشوش است. ولتر با آنکه باسلام هم معتقد نبوده و ترویج آنرا هم قصد نکرده بود بلکه بشارع اسلام بی ادبی هم کرده است از غایت نفرتی که از تزویر و حیل بازی کشیشان داشت و در عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده و اذهان را بتهمت ها و افترا هائی که بایشان میزدند متوجه ساخته است.

هم ترفیاتی که میدانیم حاصل نمیشد.

بهر حال ولتر مرید لاک و نیوتن است و میگوید سخنان حکمای پیشین در حقایق و مخصوصاً در چگونگی علم و عقل انسان در جنب تحقیقات لاک مانند افسانه و رمان است در جنب تاریخ و علم تشریح، و همچنین است فرض کرد بادهای دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبه عالم و قاعده حرکات کرات آسمانی.

ولتر بر خلاف آنچه تصور کرده اند موحد است و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد و در این باب هم دقایقی بکار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد و همان سخنهایی است که همه گفته اند. از جمله اینکه وجود موجودات و احوال و عوارض آنها را می بینیم که لغو نیست در هر چیزی و هر امری را غایتی است و آثار عقل و حکمت در عالم خاقت هویدا است پس عالم باید در تحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد. البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد و از اشتباه دوری باید جست. مثلاً اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینست که عینک روی او جاداده شود سخنی سخیف گفته است اما وقتی که امری را می بینیم که همواره يك نتیجه میدهد و جز آن نتیجه دیگر ندارد و مشاهده میکنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی بیک نتیجه میشود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود و آن امور بدانیم و چون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم باید بوجود پروردگار مدرك اذعان کنیم.

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شرو بدی نیست و واجب نمی آید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است و هر چه در آن هست بهترین وجوه است (۱) البته شرو بدی هم در عالم بسیار است و نتیجه مادی بودن جهان است و این مشکلی است که حل آن برای ما میسر نیست ولیکن وجود شردلیل بر انکار صانع نمیشود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان از يك دستگاه ساعت کمتر نیست و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمیتوان فرض کرد وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود و از سخنها دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمه ای فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت که باهم سؤال و جواب میکنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب میکند طبیعت باو میگوید «فرزند این تعجب بنو از این راه دست داده که نام مرا بفلط گذاشته اند و مرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سراپا صنعتم» مقصود اینست که در طبیعت دست صانع آشکارا دیده میشود ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است و برهان نیست ولیکن میگوید استحسانی است که نقین می آورد و بهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده

(۱) ولتر از کسانی است که لایبنیتس را بسبب عقیده خوش بینی بسیار دنیال کرده است و چون شردری را که در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید اگر بهترین عوالم این باشد بدترین چه خواهد بود

نمیشود و مفید یقین هم نیست .

در مسئله جبر و اختیار تحقیقات ولتر اینجا منتهی میشود که وجوب ترتب معلول را بر علت منکر نمیتوان شد و بنابراین عزم و ارادهٔ انسان خود سرانه نیست چون هر چه را قصد میکند علتی دارد اینقدر هست که موافق ارادهٔ خود میتواند عمل کند و مختار بودن همین است .

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی و آیا باقی است با فانی ؟ آیا ماده قوهٔ ادراک میتواند داشته باشد ؟ و ماده چیست و آیا قدیم است یا حادث ؟ اینها مشکلاتی است که بعقیدهٔ ولتر حل نشدنی نیست و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد ، آنچه میدانیم و دانستنش سودمند است اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم حس و تجربه است و راه سعادت اینکه مردم بیکدیگر رستم و بیداد نکنند و مدار امور برداد و قانون و رعایت حق باشد و نیکوکارانست که خیر عموم را بخواهد و عدل و دادامری است که فطرت بر آن حکم میکند و طبیعت و فطرت را نمیتوان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل بعلم مبسر و در ترتیب نفوس مؤثر است .

بخش چهارم

روسو

ژان ژاک روسو (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنو زاده و در زندگانی بدبخت بوده است . مادرش زود از دنیا رفت پدرش که ساعتساز بود بسبب بعضی پیش آمدها نتوانست از او نگهداری کند . روزگارش همه به دربدری و بی خانمانی گذشت و سبب اصلی آن هوسناکی و تند مزاجی و غرور و خود پسندی بسیار و سوء ظن شدید او بود . بهرحال تحصیل مرتبی نتوانست بکند و فضل و کمال فراوانی نیاموخت اما مردی حساس و با ذوق و پر شور و صاحب قلم بود و او یکی از بزرگترین نویسندگان فرانسه است . گفته‌هایش غالباً با عقاید متعارف و احکام ظاهر عقل مخالف دارد اما با بلاغت تمام و حرارت مفرط و هرون است چنانکه هر آنچه نوشته به نثر است میتوان او را شاعری بزرگ دانست از اینرو نوشته‌هایش در افکار تأثیر کالی داشته است . تا نزدیک چهل سالگی اثر مهمی از او ظاهر نشد تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه مسئله‌ای میان دانشمندان طرح کرد که در آن باب رساله بنویسند و جایزه بگیرند و مسئله این بود : « آیا تجدید عهد علم و ادب و هنر برای تهذیب مردم سودمند بوده یا زیان رسانیده است ؟ » روسو در این مسابقه شرکت کرد و جایزه را برد و آوازه‌اش بلند شد . گفتار او مبنی بود بر اینکه علم و ادب ظاهر مردم را آراسته میکند اما باطن را فاسد میسازد طبع را منحرف مینماید و به دل و دماغ

حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم هنرمند میشوند اما آدم نمیشوند (۱). سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد باین مضمون :

« منشاء عدم مساوات میان مردم چیست و آیا قانون طبیعت آنرا رومیدارد ؟ » در جواب این سؤال روسو رساله ای نوشته است که معروف است بنام « گفتار عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطه هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت روی داده که انسان را از حال طبیعی بیرون کرده است . مردم در حال طبیعی تفاوتی باهم ندارند اما آن تفاوتها طبیعی است و مضر بحال ایشان نیست . انسان طبیعی نیک و آزاد و خوش است انسان اجتماعی بدوبنده و ناخوش میشود زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول بدو چیز است یکی حفظ وجود خود یکی دلسوزی بر حال دیگران اما حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است معاش خود را بسهولت فراهم میکند و چون مزاجش سالم است درد ندارد و از درمسان بی نیاز است و فکر و اندیشه بخاطر او راه نمی یابد و اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است . و اما نسبت بدیگران داعی ندارد که بدخواه باشد درزندگانی و حیثیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فساد کم است همینکه انسان با ابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا بر این شد که افراد بیکدیگر یسوری کنند و همکاری داشته باشند حکایت من و تو میشود و مسئله مال من و مال تو پیش می آید . حرص و طمع مورد بروز پیدا میکند و توانگری و درویشی رخ مینماید ، کار کردن لازم میشود و کارگری و کار فرمایی یش می آید . پس البته مردم باهم سازش نخواهند داشت جنگ و نزاع در میگیرد و بداور و قانون و آمو و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیه لوازم مدنیت حاجت میافتد و انسان فکر و اندیشه بکار میبرد و حیل و چاره برای کار میسازد ، علم و صنعت اختراع میکند و هر چه در این راه پیشتر میرود از خود یعنی از طبیعت دورتر میشود و در فساد غوطه ور میگردد و تمدن که نعمتی گرانها بنظر می آید مصیبت و مایه بدبختی بافته میشود .

پیداست که این عقاید با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت بعلم و معرفت و تمدن دریافته و وسایل ترقی آنرا میجستند چه اندازه منافات داشته است و لکن بکلی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو باشیوه استهزائی که مخصوص او است باو نامه نوشته میگوید : حقایقی که شما بر مردم ظاهر میفرمایید خواهند پسندید اما عمل نخواهند کرد . زشتی تمدن انسانی را که ما از نادانی پناهگاه خود دانسته ایم بهتر از شما کسی جلوه گر نساخته است و هیچکس این اندازه

(۱) گوینده ما را بیاد میآورد که گفته است :

ایدل نفسی بدوست هدم نشدی	در خلوت کوی یار معرم نشدی
مقتی و ققیه و صوفی و دانشمند	این جمله شدی ولیک آدم نشدی

هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند. حقیقت چون شخص کتابشما را میخواند هوس میکند که چهارپا شود مناسفانه من شصت سال است عادت چهارپا راه رفتن را از دست داده‌ام و از من گذشته است که بآن حال باز گردم و ناچار باید این رفتار طبیعی را بکسانی که از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم. مهاجرت نزد وحشیان آمریکاداهم بر خود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالت‌های مزاجی و دردهائی دارم که درمان آنرا باید از طبیب حاذق اروپا بجویم و مانند آنرا نزد آن نیک بختان نمی‌یابم و دیگر اینکه میبینم آن مردم هم‌پیر و بی‌تریتی همگنان ما شده شقاوت پیشه کرده و با یکدیگر زد و خورد میکنند...» و همچنین تا پایان نامه.

با اینکه روسو همه مفاسد و بدبختیهای انسانرا از تمدن و زندگانی اجتماعی میداند متوجه شده است که بازگشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست و در پی آن بوده است که تریبی در هیئت اجتماعی داده شود که درعین بهره‌مند بودن از فواید تمدن تا آنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیک شویم و يك اندازه از نیکی و آزادی و خوشی که داشتیم باز بدست آوریم.

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیله تنظیم هیئت اجتماعی دیگر بوسیله تربیت افراد.

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعی در کتابی بیان کرده است که «پیمان اجتماعی» (۱) نام دارد بنا براینکه اگر بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل شویم اینست که مردم که درحال طبیعی آزادی و خود سرند برای زندگانی خود موافقی در پیش به بینند که هر يك به تنهایی برآن غلبه نتوانند کرد و با یکدیگر بر اجتماع پیمان کنند تا باتفاق و همدستی بر موافقی چیره شوند پس این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت واقع شود که بقوه جماعت جان و مال هر فردی محفوظ بماند و با آن صورت هر فردی که با دیگران شريك اجتماع شده جز بخود بکسی فرمانبر نبوده و مثل سابق مختار نفس خود باشد.

بعقیده روسو برای این منظور باید اجتماع بر این وجه باشد که هر فردی همه اختیارات خود را بجماعت بدهد. جماعت يك كل شود که همه افراد جزء لاینفك آن باشند و این كل صاحب اختیار مطلق بوده هیئت اجتماعی را بر طبق قانون اداره کنند و قانون نماینده اراده كل یعنی جمیع افراد و متضمن مصالح عموم باشد یعنی متوجه امور خصوصی افراد نشود و همه افراد بتساوی مشمول آن باشند. اگر حقی اثبات میکنند برای همه اثبات کند و اگر تکلیفی وارد میآورد بر همه وارد آورد.

این ترتیب بچه نحو عملی میشود؟ باین نحو که مردم بهیئت اجتماع قانونگذار یعنی فرمانده و درحال افراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشند و این وجه بخوبی صورت

پسند نیست مگر در جماعت‌های کوچک، و بنابر این بقیده روسو يك هیئت اجتماعی نباید از يك شهر كوچك تجاوز کند علاوه برین چون مسلم نیست که هیئت اجتماعی بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و خردمند قانون را با رعایت جوانب و مناسبات آماده کند و بقانونگذار یعنی هیئت اجتماعی عرضه بدارد که بتصویب برسد. علاوه برین قانون اجرا کننده می‌خواهد و چون اجرای قانون عملی است که نسبت با افراد میشود از عهده جماعت بر نمی‌آید و هیئت اجتماعی باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت را تشکیل میدهند.

باین روش مردم بر حسب ظاهر بسی اختیارند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعی کرده‌اند اما درواقع همه آزادند چون بمیل خود کرده‌اند و هر کس اختیار خویش را تسلیم کل کرده است نه تسلیم جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و قانونگذاری شریکند و همه با هم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ است و ظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند و در ترتیبی که ما دادیم هر کسی تابع اراده کل است که اراده خود او هم جزء آنست و هر کس فقط آن مقدار از اختیار خود را تسلیم کل میکند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد.

کتاب پیمان اجتماعی روسو را مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل سیاست و محصلین علم حقوق بخوانند اما در تفصیل تربیاتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعی فرض کرده است وارد نمیشویم که مجال سخن گفتن تنگ است و برای اینکه اساس فکر اودانسته شود همین اندازه کفایت است ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای هیئت اجتماعی را بر بنیادی که بنظر گرفته است مشروط میداند باینکه افراد بدرستی تربیت شوند و از دانشمندی است که باحوال کودکان و جوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن امیل (۱) نام دارد بمناسبت اینکه در آن کتاب داستان مانند کودکی باین اسم فرض کرده و او را موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش میدهد و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و یا آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیلاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجی‌های لطیف تیز دارد و در اینجا هم سخن روسو مبنی بر اینست که انسان اگر بطبیعت و فطرت خود را گذاشته شود نیکوکار خواهد بود و بنابرین در تربیت کودکان و جوانان باید تاجایی که ممکن است قیدوبند را کنار گذاشت و آنها را بحالت طبیعی و آزادی پرورش داد و از آغاز نباید بیک رشته مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید بطور کلی قوای انسانی را در ایشان پروراند که بتوانند بخوبی زندگانی کنند. کتاب

هرچه کمتر باید بدست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبه عملی داشته باشد از وارد کرد افکار غلط و خرافات در ذهن کودک پرهیز باید کرد و نباید گذاشت فکر او متوجه بدی و دروغ و ستم آزار شود .

روسونیز مانند حکمای دیگر سده هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته اند مخالف و معتقد است که بپیر آورده اوتعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتی که خود اودیانتی را که بفطرت سلیم می پسندد اختیار کند . بمباحث فلسفه اولی هم اعتقاد ندارد و میگوید ما نمیتوانیم عالم قدیم است یا حادث و نفس باقی است یا فانی جز اینکه بوجود ذات مدرک مرید حکیم که در امور عالم متصرف و مؤثر است میتوان یقین کرد بنا براینکه حرکت در جسم امری ذاتی نیست و محرك لازم است و سلسله محرك ها ناچار باید بمحرك کل منتهی شود و در حرکات عالم و جریان امور آثار عقل و حکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری و هوای نفسانی گرفتار است اما میتواند آنچه را خیر اوست اختیار کند مختار بودن جز این چیزی نیست و اینقدر میدانیم که خوشی و سعادت که مطلوب حقیقی انسان باید باشد در اینست که ستم روان دارد و نیکوکار باشد و همین مقدار برای دستور اخلاقی بس است .

باری اساس فلسفه روسو عشق بطبیعت است و مدار امر دانستن عواطف قلبی و آنچه دل باو گواهی میدهد . و معتقد است که طبیعت راست می رود و دل درست گواهی میدهد و مفسده ها همه از این است که انسان عقل شریف خود را در کار داخل میکند .

عقاید روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود البته میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد . کتاب را سوزانیدند و نویسنده را تعقیب کردند و او همچنان متواری و در بدر بود تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت و شش سالگی بعالم طبیعت باز گردید و زندگانی پرمرازش بیایان رسید و چندی از وفاتش نگذشت که معتقداتش بسیار شدند و بتلافی خفت هائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی و تجلیل کردند تا آنجا که جسدش را به پانتئون (۱) که محترم ترین مدفنهای فرانسه است انتقال دادند .

بخش پنجم

دیدرو واصحاب دائرةالمعارف

دنی دیدرو (۲) روزگار خود را یکسره بکارهای علمی مخصوصاً بترجمه و تألیف و تصنیف بسر برده و سرگذشت دیگری ندارد . معاش او هم از این راه میگذشت بنساز برین هیچگاه از عمر خود فراغت نداشتنه است که در امور فلسفی تفکر عمیق کند

و آنچه از آثار او بدیع و دلکش است بسبب قریحه و ذوق و قوه حدس او بوده است. از نویسندگان معتبر فرانسه بشمار میرود و مقداری از نوشته هایش مربوط بادیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد اما تصنیف جامعی در کل فلسفه یارشته مخصوصی از آن نپرداخته است. اثر بزرگ او دایرة المعارف (۱) است که از کتابهای نامی دنیاست بیست سال از عمر خویش را مصروف این کتاب نموده و قسمت عمده آن بقلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم باو یاری کرده اند و چون کسانی که در اینکار شرکت داشته اند کم و بیش در علم و حکمت با او هم مشرب بوده اند آنها را اصحاب دایرة المعارف گویند و صفت برجسته ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است و کم اعتقادی بتحقیقات حکمای پیشین و توجه تام بشیوه مشاهده و تجربه و اهمیت دادن بحسن و شهود و نقادی بلکه انتقاد از عقایدی که گذشتگان در انهمان عامه راسخ نموده اند خاصه در روحانیات، و از همین رو کسانی که نسبت بآن معتقادات تعصب داشتند با انتشار دایرة المعارف مخالفت ورزیدند گاهی به دیدرو و چاپ کننده کتاب آزار رسانیدند و بزندان انداختند و گاهی اسباب منع انتشار آنرا فراهم آوردند و دوستان هم چنانکه باید سازگاری نکردند اما هم او در کار کوتاهی نیافت بسامیشد که روزها بدکان و کارخانه پیشه و ران رفته پیشه میاموخت و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف بنگارش در میآورد و نوشته ها را پنهانی به چاپ میرسانید. سرانجام عزم استوار و پشت کار دیدرو کتاب را بیایان برد و در بیست و یک مجلد بزرگ از چاپ درآمد جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یک اندازه از رنج او را بهتر دادند.

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چند سال اول دالامبر (۲) بوده است و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود. گفتاری که در چگونگی علم بصورت مقدمه در صدر دایرة المعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود اما دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت. منتسکیو و ولتر و ژان ژاک روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرة المعارف داده اند و آن کتاب که امروز کهنه شده در سده هجدهم بزرگترین عامل ترویج و نشر افکار جدید و منقلب کننده عقاید بوده است.

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید سبب اشتهار او گردید اما نه بهره مالی باو بخشید نه جواه و منزلی یافت. و قتیکه خواست دختر خود را بشوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شد کتابخانه خود را بفروشد کترین دوم (۳) امپراطریس روسیه گذشته از کشور داری معارف پرور و حکمت دوست بود از این امر آگاه شد و کس نزد او بیاریس فرستاده کتابخانه را بمبلغ پانزده هزار فرانک خرید باین

قید که دیدرو کتابها را درپاریس بامانت نگاه دارد ناموقع حمل آنها بروسه برسد و خود او کتابدار کتابخانه باشد و سالیانه مبلغ یک هزار فرانک مزد کتابداری دریافت کند .
ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸۴ یعنی پنجاه سال پیش از آغاز انقلاب بزرگ فرانسه روی داد و اتمام دایرة المعارف در سال ۱۷۶۶ بوده است .



تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است و بصورت يك مجموعه از حکمت در نمی آید . ابتکار فلسفه مخصوصی هم ننموده است که بیان آن بپردازیم . در علم اعتقادش بیشتر بطبیعیات و بشیوه دانشجوئی که مقتضی آن علم میباشد یعنی بمشاهده و تجربه بود و چندان اعتقادی بروش دکارت که علم را مبنی بر ریاضیات میکرد نداشت و میگفت وسیله اصلی کسب علم سه چیز است مشاهده و تعقل و تجربه بمشاهده باید مواد فراهم کرد ، بتعقل آنها را باید جمع نموده بهم مرتبط ساخت آنگاه نتیجه ای که بدست می آید برای اطمینان از درستی آن باید بآزمایش درآورد .

پیدا است که دلبستگی کامل دیدرو بسیر و مطالعه در آثار طبیعت است و میتواند او را طبیعت پرست گفت . در عشق بطبیعت نزدیک به روسو بود و مانند او در بیان مطالب قوه شاعری بکار میبرد اما برخلاف روسو علم را برای ترقی و سعادت بشر لازم میدانست . از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنتس بلکه اسپینوزا نزدیک است . مثلاً از جهت اینکه هر جزئی از وجود را نماینده کل میدانست ، در همه یکی و یکی را در همه میدید ، عبارت دیگر وحدت وجودی بود اما بذهن طبیعی مادی ، بتوجه بعقل غائی اعتقاد نداشت و میگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه وافع میشود حاصلی ندارد در پی آن بود که چگونه واقع میشود .

دیدرو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهای داشت که دانشمندان متأخر بنحوی بآنها برخورد کرده و موجه ساخته اند . از جمله اینکه ذهنش اجمالاً متوجه موجودات فلسفه تکامل و ارتقاء بوده است . و از نکته سنجیهای او اینست که ماموجودات کنونی را مینگریم و آنها را کامل مییابیم و غافلیم که چقدر ناقصها در طبیعت پیدا شده تا وجود باین درجه از کمال رسیده است .

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد . در بعضی از نوشته هایش چنین مینماید که معتقد است بعضی گفته های دیگرش دلیل بر تردید است و بهر صورت اگر باشد مانند ولتر و بسیاری دیگر خدا پرست است نه عیسی پرست (۱) و همین است که اولیای دین مسیحی

(۱) پیش از این خاطر نشان کردیم که اصول دین مسیحیان چیست اینکه برای مزید توضیح توجه میدهم که کفر و الحادی را که اروپائیان میگفتند بکفر و الحادی که ما میگوئیم نباید قیاس کرد مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی میدانستند که باصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند و بآنها اشاره کرده ایم ایمان داشته باشند و گرنه هر قدر خدا پرست و متقی بود ملحدش میخواندند و

اورا از ملحدان می‌شمارند و حال آنکه از عبارت او استفاده می‌شود که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانات می‌توانند ملحدان را عاجز کنند. و نیز از سخنان لطیف او اینست که خدا را اولیای دین از میان مردم دور کرده بعباد روانه ساخته‌اند چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب و حصار شده‌اند پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه جا هست.

جای دیگر می‌گوید اینکه کمال موجودات را دلیل بر وجود خدا می‌گیریم از خود پسندی است یعنی همینکه خود را در امری عاجز یافتیم فوراً آنرا نسبت بخدا می‌دهیم و راضی نیستیم جز خداوند بالای سر خود مؤثر قائل نائیل شویم.

از عبارات تردید آمیز دیدرو این کلمات است که در پایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است بصورت دعا در آورده می‌گوید:

« پیمان خود را از طبیعت آغاز کردم که می‌گویند صنع تست و بتوانم انجام میدهم که نامت در روی زمین خدا است. خدایا نبیدانم هستی یا نیستی اما اندیشه‌ام را بر این می‌گذارم که تو ضمیر مرا می‌بینی و کردار چنان مکنم که در حضور تو باشم. اگر بدانم که برخلاف عقل خود یا حکم تو گناهی کرده‌ام از زندگی گذشته خود ناخشنود خواهم بود اما از آینده آسوده‌ام چون همینکه من گناه خود را تصدیق کردم تو از آن می‌گذری. در این دنیا از تو چیزی نخواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تو نیستی بطبیعت و اگر تو هستی بحکم تو می‌شود. اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید پاداش دارم هر چند در این عالم آنچه کرده‌ام برای خود کرده‌ام، اگر از پی نیکی بروم بساری نبرده‌ام و اگر بدی کنم از تو غافل بوده‌ام. خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوست میدارم و از دروغ و نابخاری بیزارم. چنینم که هستم خواه باره از ماده‌ای واجب و جاوید باشم خواه

مألفه حاشیه از صفحه ۱۴۱

Déiste می‌گفتند که باید «خدای» ترجمه کنیم در مقابل عیسائی، و چون کسی را چنین می‌نامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خدا پرستی است ولیکن ملحد است چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. و چون بیش از سده هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه می‌کردند چون اگر چیزی برخلاف اصول الهی مسیحی می‌گفتند مکلف می‌شدند و عقوبت می‌دیدند. این بود که در سده هیجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشان را در این فصل شناساندیم مجاهد کردند و بزبانهای مختلف چشم و گوش مردم را باز نمودند و در مقابل تعقیبهای اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند روزگار هم یک اندازه تغییر کرده و تیغ کشیشان چندان بر نرسیده نبود با اینکه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای حکما را می‌سوزانند و خود آنها را بزدان یا تبعید می‌فرستادند فقط مانند قرون وسطی کشتن و زنده سوزاندن در کار نبود. سرانجام در پایان سده هیجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت و این گمته‌ها از میان برخاست.

Traité de l'interprétation de lanature (۱)

فصل ششم

مخلوق تو باشم . اما اگر نیکوکار و مهربانم ابناء نوعم را چه تفاوت که بتصادف نیکو افتاده‌ام و باختیار خود نیکی کرده‌ام یا فضل و رحمت تو شامل حالم بوده است .»



چند تن دیگر از اصحاب دایرة المعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنانرا هم از فیلسوفان میخوانند ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید با دیانت و تعصب در مادیت و انکار روحانیت و حتی نفی صانع حیثیتی ندارند . ازین جمله کسانی که نام برده میشوند یکی لامتری (۱) است که بر دکارت بحث داشت که چرا انسان را هم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است . دیگر هلباک (۲) که حرکت را ذاتی جسم میدانست و محرك قائل نبود و حتی قوه جاذبه را هم انکار داشت . دیگر هلو سیوس (۳) که جوانمرد و نیکوکار بود اما برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خود پسندی میدانست و درباره این جماعت یش ازین صرف وقت روانیست .

بخش ششم

کندياك

دانشمندان فرانسوی که درین فصل از ایشان یسار کردیم همه در راه معارف مجاهد بوده و با خرافات و نادانی و ظلم و ستم و آداب ناپسندیده مبارزه کرده اند و از اینرو آن کسان و دوره ایشانرا بر تو افکن نامیده اند ولیکن هیچ يك سازنده حکمت بمعنی که ما در نظر داریم نبودند و فقط بنشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند . در سده هجدهم از فرانسویان تنها یکی است که در گوشه عزلت بتحقیق حکمتی پرداخته و از خود فلسفه مستقلی ساخته و در حالی که با اصحاب دایرة المعارف دوست بود بزد و خورد . های ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی بسلامت بسر برده است و او تبین بود و کندياك (۴) نام داشت . در سال ۱۷۱۵ متولد شد و در ۱۷۸۰ در گذشت . در صنف کشیشان بود اما بکشیشی عمل نمیکرد . مردی فاضل و نویسنده و يك چند مربی یکی از شاهزادگان ایتالیا بود . برای تربیت آن شاهزاده تصنیف های بسیار کرده در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ولیکن بفلسفه بیشتر معروف است و بالاخصتصا دو کتاب از او یاد می کنند یکی « رساله ای در منشأ علم انسان » (۵) و دیگری « کتاب در احساسات » (۶) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت میکرد و عاقل و محتاط بود سر گذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .

(۱) La Mettrie (۲) Holbach (۳) Hel Vetius

(۴) Etienne Bonnot de Condillac

(۵) Essai sur l'origine des connaissances humaines

(۶) Traité des sensations



فلسفه کندیك دنباله فلسفه لاک است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است .

کندیك مذهب اهل حس را بکمال رسانید و از لاک هم پیشتر رفت زیرا که لاک پس از آنکه تصورات فطری را نفی نمود برای علم دو مبدأ قائل شد یکی حس و دیگری تعقل ولی کندیك مبدأ علم را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدلات احساسات بیان کرد .

پیش از آنکه رأی کندیك را در باره احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نمایم که آن حکیم حسی هست اما مادی نیست چون هر کس مادی است البته حسی هم هست اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد . مادی آنست که بوجود چیزی جز مادیات و اجسام قائل نیست و حس ادراک و تعقل را هم خاصیت ماده میداند ولیکن کندیك ماده را قادر بر ادراک نمی پندارد و بوجود نفس مجردی که ادراک خاصیت اوست قائل است جز اینکه ادراک واردات نفس را همه بحس منتهی میکند بشرحی که بیان خواهیم کرد و درین بیان تنها نظریه « کتاب احساسات » خواهیم داشت زیرا که فلسفه کندیك در آن کتاب بکمال رسیده و بهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندیك اینست که همه حواس باهم برابرند یعنی هر يك از حواس را که بتنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه ها و اموری که بنفس نسبت میدهیم در او ظاهر میشود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایه قوت و کمال آن ادراکات میگردد و برای اثبات این مدعی میگوید يك مجسمه فرض میکنیم که یکسرش بیکر انسانی باشد، اما هیچگاه حرکت نکرده و همواره بجای خود بوده و سرپای او را حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز دوك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او بر میداریم تا شاه اش بکار افتد در اینصورت ادراک او منحصر بدریافت بوها خواهد بود درحالی که از شکل و اندازه و صورت و رنگ اشیاء بکلی بیخبر است ، پس گلی به بینی او نزدیک میکنیم بوی گل را احساس میکند اما چون هیچ چیز دیگر ادراک نکرده است نه از خود خبر دارد نه از ماسوای خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است آنچه همه کس « من » میگوید برای او همان بوست و بس و چون جز آن بو چیزی به دراک او نرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنابراین برای او توجه بآن حس حاصل میشود پس بر احساس توجه ضمیمه شد کسب یکی از اعمال نفس است .

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیک میکنیم . چون بوی این گل با گل پیش تفاوت دارد و چون از گل پیشین هنوز چیزی بیاد دارد طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست میدهد که آن نیز از اعمال نفس است و مشابَهت و اختلاف را درمییابد و این اعمال

چون مکرر شد تفکر است . کم کم درمیان بوهائی که بشامش میرسد بعضی اورا خوش میآید و بعضی را ناخوش مییابد پس لذت و الم ادراک میکند و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزدگی ازبوی ناخوش برای او میآورد و خواهانی و ناخواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید میکند و چون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصور و تصدیق و قوه انتزاع میشود . از مکرر شدن احساسات مشابه و قوه انتزاع تصور نوع و مفهوم کلی برای او پیش میآید و تعقل میکند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آنها یاد میکند نفس او را تشکیل میدهند و خود را درمییابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست از ادراک آنچه حاضر است و بیاد داشتن آنچه بوده و غایب شده است .

همه این قوا و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط بواسطه حس شامه حاصل شد پس ذائقه و سامعه و باصره هم که بر آن مزید شد این قوی بسط و قوت مییابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بتن خود یعنی علمش از نفس بماسوای تجاوز نکرده است ، صوت میشنود و رنگ و روشنائی میبیند اما همه این احساسات حالاتی است که باودست میدهد و بر نخورده است باینکه در خارج چیزهاییست که این حالات را در نفس او تولید میکنند و این علم باشیاء خارجی برای او حاصل نمیشود مگر اینکه حجاب را از قوه لامسه او نیز برداریم زیرا بواسطه لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بعد و اندازه و شکل و جرم یعنی مقاومت و جسمیت برای انسان حاصل میشود ، چون دیده ایم و محقق شده است که کسیکه کور مادر زاد است پس از آنکه چشمش معالجه و بیناشد شکلها را تمیز نمیدهد مگر پس از آنکه اشیاء را لمس کند و البته باصره و حواس دیگر بشکمال علم او مدد میرسانند و چون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درک میکند و باین واسطه کم کم عالم به اشیاء خارجی در مییابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و دریابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشد .

کندیاك با شرح و بسط تمام يك يك از حواس را تشریح میکند و مینماید که هر يك از آنها چه تصورات و چه معلومات بانسان میدهد و چگونه بوسیله احساسات علم انسان بخود و بکلیه موجودات جهان تمام میشود و تعقل و تفکر و استدلال راه میرد اما اگر ما بخواهیم همه تحقیقات او را نشان بدهیم باید تمام کتاب او را نقل کنیم اشارتی که تا کنون کرده ایم برای اینکه کلید فلسفه او را بدست بدهد سست است و خواننده دانا از همین اجمال میتواند پی بتفصیل ببرد و اگر بخواهد آن تحقیقات را کامل دریابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد . همنقدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك نمیخواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطه احساسات اینهمه قوهها از خیال و وهم و حافظه و توجه و مقایسه و تصدیق و حکم و تفکر و

سیر حکمت در ادویا

تعقل و استدلال و علم بوجود خود و وجود تن و وجود اشیاء خارج و بعد و فاصله و شکل و اندازه و کمیت و کیفیت و وضع زمان و مکان و وحدت و کثرت و جزئی و کلی غیر آنها پیدا میکند و خواهش و اراده برای اودست میدهد و کندياک چگونگی بروز این قوه ها و معلومات را تشریح نموده و روانشناسی را از این راه پیش برده است مثلاً میگوید تصور که در ذهن است همانا احساسی است که مکرر شده و بعد احساسات دید قوت گرفته و تثبیت شده است و خواهش احساسی است که تکرار آن خوش آیند است و نفس موقع برای تجدیدش میجوید و خواهش چون قوی شد اراده میشود و چون معلوم شد که نفس بوجود خود علم حضوری و وجدانی دارد همان درك احساسات حاضر و یاد احساسات غایب است و بنا بر اینکه دانستیم که معلومات و معقولات ماهمه نتیجه احساسات است و نظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند پس کندياک این عبارت را میگوید که ما جز بوجود خود به چیزی پی نمیبریم و اگر با آسمان بسالا رویم یا بتگ زمین فرو شویم از از خود بیرون نتوانیم شد.

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او

ایمانوئل کانت (۱) در سال ۱۷۲۴ در کنیگسبرگ (۲) از شهرهای آلمان متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدس و مذهب بودند تمام مدت هشتاد سال زندگانی را بدانشجویی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذراند و هیچ کار دیگری حتی مسافرت هم نکرد در آغاز در خانه بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد ضمناً در همنشینی با آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل میکرد. بعدها در دانشگاه شهر خود بدانشیاری و پس از چند سال باستادی پذیرفته شد و رشته های مختلف از علوم میاموخت اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم و فلسفه اولی را فنون اختصاصی خود ساخته و عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود. متأهل نشد و زندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده در ساعت مقرر از خواب برمیخاست و در عرض روز کارهای معین معلوم انجام میداد، باندازه معین میخورد، و مدت معین میخوانید. تفریح و تفتن نداشت ادای تکلیف زندگانی را بر تیش مقدم میدانست و چیزی را که واجب میدانست پیروی کامل از اصول اخلاقی بود لیکن در اطوار خشکی و زنده گی نداشت گشاده رو و خوش مشرب و با مهر و محبت بود در دوستی وفادار و با مردم نیکوکار. وقتی بدوستان

فصل هفتم

خود میگفت از مرگ باک ندارم و اگر بن خبر بدهند که امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدا راست اما خدا نکند کسی بن بگوید يك تن بسبب تو روزگارش تلخ شده است .

نظر باین احوال و مقامات علمی و آثاری که از او ظاهر شد طرف مهر و احترام خاص و عام گردید و دولتیان هم با او مهربان بودند . غبار کدورتی که بخاطر او رسید این بود که در سلطنت فردريك گیلیوم دوم پادشاه پروس در نتیجه رساله ای که بنام «دین در حدود عقل» نوشته بود مورد سرزنش گردید و حتی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد اما کانت پس از روزگار فردريك گیلیوم خود را از این التزام آزاد دانست و موافق عقاید خویش سخن گفت و دیگر متعرض او نشدند . هشت سال پیش از مرگ قوای دماغیش سست شد و از کار با زمانه و در سال ۱۸۰۴ در گذشت . همشهریانش همه در مرگ او سوگواری نمودند و این عبارت را که در پایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند : «دو چیز روح را باعجاب میآورند و هر چه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت بآن دو چیز همواره تازه و افزون میشود یکی آسمان پرستاره که بالای سر ما جادارد، دیگر قانون اخلاقی که در دل مانده شده است » .

کانت از کسانی بوده است که از دانشجوئی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته و از خود نمایی و شهرت طلبی جاه و مال یکسره دور بوده است و جز آنچه حقیقت میدانسته نمیگفته و ننویشته است .

نوشته هایش غالباً پیچیده و دشوار است در مطالب غور بسیار میگرداند اما نوشتن را بشتاب انجام میداد . فلسفه اش در روزگار خود او در سراسر خاک آلمان قبول عامه یافت و بزودی بکشورهای دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی در زمان او کنیگسبرگ را کعبه حکمت دانستند و بآنجا ازدحام کردند و به کانت مسانند امام و ولی مینگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتا میکردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد در جایز بودن و نبودن این عمل از او کسب تکلیف نمودند .

آثار قلمی کانت بسیار و هفتاد، هشتاد و سه ساله و کتاب بزرگ و کوچک است در اکثر مسائل علمی و ریاضی و جغرافیای طبیعی و زمین شناسی و هیئت و آثار جو و منطق و الهی و دیانت و سیاست چیز نوشته است ولیکن مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است و آنها شامل فلسفه خاص او میباشد و مایه شهرت عظیم او گردیده اند و مادر ضمن بیان تعلیمات او آن کتابها را معرفی خواهیم کرد .



کانت پس از دوره دانش آموزی که او را به بیست و سه سالگی رسانیده مدت نه سال بمعلمی خصوصی و مطالعات شخصی اشتغال داشت و در این دوره توجهش همه بعلم بود یعنی بر ریاضیات و طبیعیات و شعب و فروع آنها از هیئت و جغرافیا و زمین شناسی و مانند آن و درین مباحث اساس معتقداتش تعلیمات نیو تن بود و گاه گاه مقالات و رسالاتی هم در

مسائل مختلف از آن علوم مینوشت و منتشر میکرد و اثر مهم علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که در دنباله آراء نیوتن در باب هیئت عالم و چگونگی حدوث و خلق جهان نموده و درین باب بخالفت گردباد های دکارت (۱) برخاسته و رایی اظهار کرده است نزدیک بآنکه چهل سال پس از آن لاپلاس (۲) منجم و ریاضی دان بزرگ فرانسوی موجه ساخته و اصول آن رأی باتکمیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است و باختصار مینی براین است که فضای عالم در آغاز پر بوده است از ماده مشابهی که شکل منظم نداشته ولیکن تکائف و تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است پس ماده مزبور در نقاطی که تراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمتهای رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بمقتضای قوه جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند باین طریق خورشید در مرکز بظهور آمده و موادی که گرد مرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند و این حلقه ها بتدریج بر یکدیگر فشرده شده هر کدام یک کره تشکیل دادند و برگرد مرکز بچرخ افتادند و آنها سیارات امروزی میباشند و در جرم خورشید تصادم موادی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت میکنند و آنرا گرم نگاه میدارد و ستاره های ثابتی که بالاتر از سیارات هستند هر یک خورشیدی مانند خورشید ما میباشند و البته آنها نیز مرکزی دارند که گرد او میچرخند و کهکشان که در آسمان ممانند ابری سفید دیده میشود مجموعه ای از آن ستارگان است .

درسی و دو سالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت و از آن پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزید و ناچهل و پنج سالگی از فیلسوفان جزمی (۳) بشمار میآمد و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات ولف (۴) بود که آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت . ولف از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درک کرده و پیرو او شده و فلسفه آن حکیم را از تصنیف های گوناگون او بیرون آورده و بشیوه خاصی مدون کرده بود بنابراین کانت که زمان ولف را درک کرده بتوسط او پیرو فلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت تبعیت صرف از لایبنیتس یا هر کس دیگر نمیکرد و از خود نیز اظهار رأی مینمود .

در سده هیجدهم اذهمان از فلسفه اولی سرخورده بود و این فقره از معرفی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم برمباید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه را پسندیده بودند و اصحاب فلسفه اولی را که تنها بیرهان عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند . کانت هم هرچه در تحقیق پیشتر میرفت خاصه پس از مطالعه نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفه اولی سست تر میشد و از جرم

(۱) رجوع بکنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم صفحه ۱۱۷

(۲) Laplace

(۳) Dogmatique معنی این کلام در بخش آینده دانسته خواهد شد (۴) wolff

فصل هفتم

در مباحث فلسفی باز میایستد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکار میبرند بعلوم کردن مجهولات دست میایند باین نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) و فلسفه اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی در آنها قوه تعقل بکار میبرند مجهولات و فرضیات ذهن خودشان است. مثلاً خطی فرض میکنند که فاصله همه نقاطش از نقطه دیگر درونی يك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطه درونی را مرکرو آن فاصله ها را شعاع مینامند و بنا برین فرض برای دایره خاصیت ها تشخیص میدهند و حکمها میکنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هر چه عقل در باره آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفه اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نیاید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیله تحصیل علم پنداشت و معتقد شد که انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست بیاید و باید بیعت در عوارض و حادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفه اولی که نتیجه اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد و بقای نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است فایده بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته اند استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن اخلاق بوده است. کانت چون بنیاد فلسفه اولی را سست یافت در باب علم خود را قانع کرد باینکه از درک حقیقت ذوات دست برداشته و بمعرفت ظواهر امور خرسند باشد. اما در باب نیکی کردار چون از کودکي پرورش اخلاقی متین در یافته بود البته بسی پروائی را پیشه نساخت و براین شد که حسن عمل و ایمان بمبدأ و معاد مبانی فلسفی نمیخواهد پاکی سرشت لازم است تا دل بلزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد و وجدان پاک بایمان بغیب حکم نماید و گرنه آنکس که بسبب بیم کیفر و امید پاداش از بدی میپرهیزد و به نیکی میگراید چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتواند فضیلت قائل شد برای کسی که اگر بیم نداشته باشد بد میکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد؟ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد بفلسفه ایمان درست نمیشود و چه بسیار کسان دیده ایم که بمبدأ و معاد معتقد بوده اند و حسن عمل نداشته اند و عکس آن نیز دیده شده است (۲).

با اینهمه خاطر کانت آرام نمیشد و اندیشه میکرد که تا قوه تعقل بکار برده نشود از حسن تجربه علم حاصل نمیگردد و علم مبانی عقلی میخواهد ولی از طرف دیگر در تعقل هم تا مبانی علمی بدست نیاید اطمینان نمیتوان کرد و باید برای ارباب تحقیقات

(۱) ریاضیات چون بطور مطلق گفته شود حساب و هندسه در نظر است

(۲) در این قسمت کانت از حکمای فرانسوی سده هیجدهم مخصوصاً از ژان ژاک روسو استفاده ای بسزا نموده است.

فلسفی سپو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است و در هر صورت اگر بفلسفه معرفت بکنه وجود دست ننهد لااقل باید در حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه میتوان دانست و تا کجا میتوان به یقین رسید و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه‌ها بسربرد تا سرانجام فلسفه نقدی (۱) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که «نقدی عقل مطلق» (۲) نام دارد منتشر ساخت و درین هنگام پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود.



پیش از آنکه بیان فلسفه کانت برداریم باز یادآوری میکنیم که از آغاز سده هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحله تجدد درآمد تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد. یکی آنکه دکارت سر رشته‌اش را بدست داده بود و مالبرانش و اسپینوزا و لایبنیتس و هم مشربان ایشان همانرا دنبال کردند و در عین اینکه از جهاتی فلسفه را منقلب نمودند مشرب افلاطون و ارسطو را هم از دست ندادند که آنان بنا بر این داشتند که تعقل را تنها وسیله معرفت بدانند و آنچه را که عقل پذیرفت با حقیقت مطابق انگارند و درین روش علم واقعی همان فلسفه اولی میشود که در اروپا نظر پیادگاری که از ارسطو مانده آنرا همواره مابعدالطبیعه (۳) خوانده اند و اهل این علم حقایق را تنها باستنباط عقلی معلوم میسازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرنسیس بیکن سر رشته آنرا لاک بدست داد و هیوم بکمال رسانید و بنای آن برین بود که علم برای انسان تنها بحس یعنی بتجربه حاصل میشود و تعقل به تنهایی مجهولی را معلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمیتواند برسد و فقط عوارضی را در مییابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کرد و آنچه ادراک میشود جز نمایشهایی که بحواس در میآید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همانست که بسوسله حس و تجربه بدست میآید یعنی علم طبیعی و بنا بر این فلسفه اولی بجای میی حاصل است.

جماعت اول را باعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند اصحاب عقل (۴) گفتند و باعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (۵) میگوئیم جماعت دوم باعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند اصحاب تجربه (۶) و اصحاب

(۱) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد.

(۲) Critique de la raison pure بسزودی معلوم خواهیم کرد که مقصود از عقل مطابق چیست

(۳) Métaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را باین معنی اختصاص میدهیم و مطلق فلسفه را

حکمت میخوانیم (۴) Rationalistes (۵) Dogmatistes (۶) Empiristes

حس (۱) خوانده شده اند و بنا بر اینکه بمطابق بودن معلومات باحقیقت یقین ندارند ایشان را شکاک یا مشکک (۲) یا مردد میگوئیم و دانشمندان ماسوفسطائی میگفتند .

کانت در تحقیقات نقادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریقه بدست آورد و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفه اولی معنی دارد یا ندارد و موجه هست یا نیست و اگر هست حدود آن چیست و تا چه اندازه میتوان باو اعتماد کرد و صاحب نظران احوال حکما را در اروپا در سده هیجدهم تشبیه کرده اند باحوالی که در اواخر سده پنجم پیش از میلاد در یونان روی داده بود که بازار سوفسطائیان گرم و از این رو عقاید درمبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود (۳) و بنا بر این کانت را نظیر سقراط خوانده اند که کوشید تا افکار را بمجرای صحیح بیندازد و کانت شباهت دیگری هم بسقراط دارد که او نیز در پی آنست که خود را باید شناخت یعنی مقدار وارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد .

در واقع تحقیقات کانت مقدمه فلسفه است و روش را بدست میدهد از این رو که معلوم میکند که عقل انسان چه میتواند دریابد و چه اندازه و چگونه میتواند درک حقیقت کند و روشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است و آرزوی کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز بپردازد جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یسافت و بعقیده خود روش صحیح فلسفه را دریافت پیری و ناتوانی در رسید ولی حق اینست که هر چند بنی المقدمه نتوانست بپردازد همین مقدمات که ترتیب داده او را از بزرگترین حکما بشمار آورده است .

اینک اصول تحقیقات کانت را در کتاب « نقادی عقل مطلق » (۴) باختصار بدست میدهم و چون بیان کانت بسیار پیچیده و درهم است به پیروی عبارات او و ترتیب آنها پابند نشده تا آنجا که ممکن است مطلب را به بیان روشن در میآوریم .

و باز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتب کند نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را از چه راه بدست میآورد و چگونه تعقل میکند پس نتیجه تحقیقات خود را در این باب درشش کتاب ثبت نمود که پس از او پیروانش مجموع آنها را منطق (۵) نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیسگر ارسطو را هم که در خطابه و شعر است جزء این فن قرار داده و مقدمه ای را که فروریوس بر منطق نوشته بر آن افزوده اند و این مجموعه را منطق خوانده اند) .

(۱) Sensualistes (۲) Sceptiques

(۳) رجوع کنید بجلد اول این کتاب در پایان فصل اول و آغاز فصل دوم

(۴) معنی این عبارت را بزودی روشن خواهیم کرد .

(۵) Logique نامهای آن شش کتاب از این قرار است . فاطیغوریاس یعنی معقولات باری ازمیناس یعنی قضایا اناطویقای دوم یعنی برهان یعنی طوبیقا یعنی مواضع در فن جدل . سوفسطیقا یعنی مقسطه .

منطق ارسطو تا زمان یسکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد علم بود پس از آن نیز همان اصول با ترك بعضی زواید و ضمیمه بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده میشد چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع بقیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است .

كانت چون در مقام تجدید فلسفه برآمد تقریباً همان كار ارسطو را از سر گرفت بوجه دیگر، و كتاب «نقادی عقل مطلق» که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمم فن منطق است و بهمین جهت خود اوقسمت اعظم آن كتاب را منطق نامیده است و ابواب آنرا بهمان نامهاییکه ارسطو بكار برده خوانده است و ما در مواقع لازم باذاین فقرات را توضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات كانت در نقادی عقل مطلق نظری بهره اول

مقدمات

فلسفه اولی علم بمجردات است و این علم بقره عقل برای انسان حاصل میآید، اما در تعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست که شخص سرگردان میشود و از این رو عقاید در باب فلسفه سستی گرفته است ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان بتواند بآنها دل ببندد چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوایی که تنفس میکنیم پاک نیست باید دمزدن را ترك گفت .

پس باید تکلیف را در این باب معلوم کرد و دید آیا رسیدن بفلسفه میسر هست یا نیست تا اگر میسر است راه آنرا بیابیم و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم و این مقصود بنفادی در قوه تعقل حاصل میشود .

شك نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورتهائی از اشیاء در ذهن نقش میکند و قوه عقلی را بر میانگیزد تا آن صور را بهم بسنجد و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد .

پس در اینست که نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که بحس و شهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تامل شود دانسته میشود که علم انسان تنها بوسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که از راه حس باو میرسد از خود نیز چیزی میافزاید زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را بآن مایه پرورد محسوسات بر تبه علم نمیرسد و معرفتی برای انسان حاصل نمیشود .

پس معلوماتی را که تنها از ذهن بر میآید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظه

اینکه از قوه فعالیت نفس یعنی قوه عقلیه حاصل میشوند معلومات عقلی هم میتوان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند و این باصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما هم همواره همین قسم خواهیم گفت. و معلوماتی را که از حس و تجربه بدست میآید معلومات تجربی گوئیم و بنا بر اینکه پس از حس و تجربه حاصل میشوند به پیروی از اروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم.

ضمناً میتوان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی میباشد.

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند: قسمی آنستکه خود نتیجه تجربه و بنا برین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه راست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران میشود اما عقل این علم را بتجربه آموخت.

قسم دیگر اینستکه برآستی عقلی و قبلی است مانند احکام هندسی و تصور بعد در جسم و آنها اموری هستند واجب و کلی، و چون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا در تحت قوه عقلیه واقع نشود و با معلومات قبلی همراه نگردد محل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع نمیآید.

چون در شعب حکمت نظر میکنیم میبینیم ریاضیات علومی هستند کامل محل اطمینان ولی یکسره از احکام قبلی فراهم آمده اند، در طبیعیات هم چون محققان بدستور فرنیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را بکار برده اند بنتاج اطمینان بخش رسیده اند (۳). و هر چند اساساً احکام آن بعدی میباشد احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعده ارتباط علت و معلول و غیر آن.

اما فلسفه اولی را که احکامش یکسره قبلی و عقلی است میبینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است و صورت علمیت نیافته است و باید سر آنرا پیدا کرد پس گوئیم:

احکامی که ذهن در امور میکند و قضایائی که ترتیب میدهد یعنی محمولی را بر موضوعی بار میکند دو قسم است تحلیلی و ترکیبی:

حکم یا قضیه تحلیلی (۴) آنستکه محمول از خود موضوع برمیآید یعنی تصویری که محمول قرار داده شده و در ضمن حد موضوع بوده و ذهن آنرا بتحلیل از موضوع جدا کرده و بر او حمل نموده است مانند اینکه بگوئیم جسم صاحب ابعاد است زیرا در واقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد و گر نه جسم نخواهد بود. پس در حقیقت قضیه تحلیلی معلوم

(۱) Connaissances a priori (۲) Connaissances a postérioti
(۳) در اینجا منظور کانت از طبیعیات بیشتر تحقیقات و معلوماتی است که نیوتن بدست آورده است
(۴) Jugement analytique

تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را بازو آشکار میکند و از اینرو میتوان آنرا قضیه تمیینی هم نامید.

اما حکم یا قضیه ترکیبی (۱) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد، ذهن آنرا از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید و از اینرو آن قسم قضیه را انضمامی هم میتوان گفت مانند اینکه بگویند جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که از حد خود جسم برآید و محمولی است که ذهن آنرا جداگانه دریافته و بر موضوع افزوده و از ترکیب و انضمام موضوع با آن محمول قضیه را ترتیب داده است و این قسم احکام و قضایاست که چون ترتیب داده شود معلومات تازه بدست انسان میدهد.

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آنها را بقوه عقل میسازد و از تجربه درنمیآورد.

احکام ترکیبی غالباً از معلومات بعدی ساخته شده اند چنانکه وزن داشتن جسم امری است که بتجربه معلوم شده است ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم که محمول را ذهن بقوه عقل دریافته و بر موضوع بار کرده است مثال آن احکام ریاضی است که درعین اینکه بقوه عقل دریافته شده اند ترکیبی میباشند. مثلاً این حکم که خط مستقیم کوتاه ترین فاصله میان دو نقطه است قضیه ترکیبی است چون کوتاهی جزء حد استقامت نیست و قبلی هم هست چون بتجربه معلوم نشده بلکه عقل آنرا از خود دریافته است پس احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده میشوند گاه معلومات قبلی.

در ریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است.

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق بموجودات مادی است و آنها بیرون از ذهن میباشند بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است چون بتجربه بدست میآیند ولیکن درین علوم اصول و قواعدی نیز هست که هم ترکیبی و هم قبلی است مانند قاعده رابطه علت و معلول.

در فلسفه اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است اما آنها مجرداتند و بتجربه درنمیآیند.

اطمینانی که بر ریاضیات هست از اینروست که در آنها احکام عقل همه دراموری است که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیستند (۲).

اطمینانی که بطبیعیات هست از آنست که موضوعاتش بتجربه درمیآید و علاوه بر آنها هم عقل از خود چیزی مایه میگندارد و آنها را پرورده میکند بشرحی که ازین پس بیان خواهیم کرد.

فصل هفتم

اما فلسفه اولی کیفیت را خاص را دارد که موضوعاتش نه دوونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه بتجربه در میآید. چون بتجربه نمیآیند احکام بعدی در آنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل اعتماد نیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمیدهد. پس فلسفه اولی چگونه علم شود و بآن اطمینان حاصل گردد؟ باصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست که عالم و معلوم یعنی نفس (۱) و شیئی موضوع علم (۲) در آن متحد باشند. این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی در فلسفه اولی اشکالی باقی میماند اینست که آنرا خیالبافی و لفاظی و بیحاصل میانگارند.

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند و از اینرو مطلب روشن نبود و سر این معنی آشکار نمیشد که چرا بر ریاضیات اطمینان هست و بفلسفه اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم را که لازمه اش اتحاد عالم و معلوم است معین کرده و اینست موضوع فلسفه نقادی و آنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است.

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله من روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته اند یکسره تغییر دادم و مانند کپرنیک در امر هیئت عالم عمل کردم که اودید با این فرض که ما مرکز جهان باشیم و خورشید و سیارث گردما بچرخند مشکلات پیش میآید پس فرض را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ما گرداو بچرخیم و دیدم مشکلات بخوبی حل شد. منبهم دیدم تاکنون ما معتقد بوده ایم که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آنها میکنند یعنی بر آنها منطبق مینماید از اینرو مشکل پیش آمده است که درباره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام ترکیبی ترتیب داد پس من فرض کردم که ذهن ما اشیاء را بر ادراک خود منطبق میکند یعنی کاری نداریم باینکه ادراک ذهن ما یا حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست چون آنرا نمیتوانیم بدانیم آنچه میدانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان در مییابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد. پس باین روش مشکل حل شد و دیدم مانعی نیست که در باره خارج هم از معلومات قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم. بیان مطلب پس از آنکه بدرستی وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید.

چون معلومات قبلی بقوه عقل میدهد پس هر گاه آن معلومات از شایبه حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه ای که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۲) میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوه نقادی کنیم تحقیقاتی را که در پیش داریم نقادی عقل مطلق

(۱) Sujet (۲) Objet

(۳) Raion pure و مراد از عقل مطلق قوه تعقل صرفست بدون آرایش بهس و تجربه.

سیرسنگمت در اروپا

مینامیم و آن مقدمه فلسفه اولسی خواهد بود و این تحقیقات از جنبه نظری (۱) است و بعملیات توجه نیست.

علم باصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول بآنست کانت فلسفه برترین (۲) میخواند و نقادی او را نقادی برترین (۳) مینامد.

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم که در نقادی عقل مطلق کانت باین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجز است آنگاه در کتاب دیگر که «نقادی عقل عملی» (۴) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق از چه راه میتوان رسید.

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد «حس» (۵) و «فهم» (۶) و اینک بنقادی هر يك از این دو رکن علم میرد ازیم (۷).

(۱) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

(۲) philosophie transcendante

(۳) Critique transcendante کلمه transcendante لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آنرا در متن بیان کردیم. کلمه برترین که ما برای ترجمه این لفظ اختیار کردیم، بمعنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هر چه از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمیشود ولیکن لفظ فرانسوی نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد چنانکه کانت هم چنین کرده است بنا برین هر جا برترین میگوییم مقصود هم این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم در او تجربی و حسی نبوده عقلی و قبلی باشد و تمقلش بصورت علم باشد نه بماده آن و وجه نقادی داشته باشد و چون اینجانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمه برترین قناعت کردم ضمناً توجه میدهم که هر چند کلمه transcendental مشتق از کلمه transcendant میباشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است و اگر چه چاره نیست جز اینکه «برتر» ترجمه شود و بمعنی مافوق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است با لفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیده حکمائی که وحدت وجودی هستند نه اینکه فائق بر وجود و بیرون از او باشد ذات حق بعقیده موحدان دیگر.

(۴) Critique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعانی استعمال میکنند اعم از ادراک و فهم و تمقل و گاه بمعنی خاص میکیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد و در اینجا بمعنی اعم است و نیز چنانکه در فلسفه هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوی ازشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است.

(۵) Entendement (۶) Sensibilité این کلمه را هم میتوانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبه خاصی از عقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم از جهت لفظ و معنی برای آن متناسبتر است و ما هم لفظ عقل را در این مبحث بترجمه Raison تخصیص میدهم و از این پس مطلب روشن خواهد شد.

(۷) آنچه در این بهره اول بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمه کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص خود در آورده ایم.

بهره دوم

شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم (۱) بچیزها (۲) بوسیله قوه حس است که بآن وسیله ذهن (۳) انسان بقوه مصوره (۴) خود بچیزی وجدان (۵) می یابد چه بهرحال علم برای انسان حاصل نمیشود مگر اینکه ذهنش امری را وجدان کند و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید بوجهی از آن متأثر شود و وجهی که چیزها در ذهن تأثیر (۶) میکند احساس (۷) است یعنی چون تأثیر حسی بر ذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوه مصوره بکار رفت آنرا احساس میگوئیم و وجدانی را که از احساس دست میدهد تجربه (۸) مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه (۹) میخوانیم زیرا بحس درنیاید مگر امور حدوثی و عارضی و در عوارض که تنها موضوع علم میباشند دوا می توان تشخیص داد ماده (۱۰) و صورت (۱۱) ماده آنست که تأثیر میکند و احساس را بر میانگیزد. صورت آنست که پراکنده گی امر حادث را منتظم میکند و بآن واسطه وجدان با مر حادث روی میدهد زیرا که تأثر ذهن از اشیاء اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی ربط و مشوش، و معلوم وقتی میشود که تأثرات با نظام درآید و بهم مرتبط شود.

ماده حادثه یعنی احساس امری است انفعالی (۱۲) و شکی نیست در اینکه بعدی می باشد بمعنائی که در صفحه ۱۳۴ توضیح کرده ایم ولیکن بآنکه تأمل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کننده حوادث و عوارض در وجدان که امری است فعلی (۱۳) نمیتواند همان احساس باشد و بعدی باشد و ناچار امری است قبلی که در ذهن موجود است و اگر نباشد امر بعدی را که در ذهن وارد میشود نمیتواند تنظیم کند.

صورتی که تنظیم کننده وجدانیات است دو وجه دارد: يك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش میدهد و آن مکان است (یا بعد یا فضا) (۱۴) و يك وجه درونی و آن زمان (۱۵) است که ذهن آنرا بیرون از خود تصور نمیکند بلکه در درون می یابد. مثلاً خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیر آنها ولیکن ادراک وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان بیکدیگر مرتبط سازد.

(۱) Connaissance (۲) Objects (۳) Esprit (۴) Faculté Représentative

(۵) Intuition (۶) Impression (۷) Sensation

(۸) Expérience یا Intuition empirique (۹) Phénomène معنی اصلی این لفظ در

زبان یونانی ظهور است (۱۰) Matière (۱۱) Forme و باید متوجه بود که آنچه کانت ماده و صورت میگوید غیر از هیولی و صورتی است که قدما در جسم قائل بودند و از تأمل بیانات کانت

مطلب بدست خواهد آمد (۱۲) Passif (۱۲) Actif (۱۴) Espace (۱۵) Temps

زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه‌ای منفک نمی‌شود. ذهن انسان اشیاء را از هر یک از عوارض متعلق بآنها می‌تواند تجرید و سلب کند بجز زمان و مکان را که تصویر هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست. از این بسا لاتر می‌رویم می‌گوئیم ذهن انسان وجدان همه اشیاء و امور را می‌تواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمی‌تواند. زمان و مکان نتیجه وجود و حدوث اشیاء و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور آنها می‌باشد و در ذهن بر آنها مقدمند.

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی و فطری می‌باشند و دلیل دیگر بر این فقره اینست که معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد یعنی اگر زمان و مکان را از دست حکیم ریاضی بگیریم دیگر موضوعی برای علم او باقی نمی‌ماند.

و نباید گمان کرد که زمان و مکان مفهومی کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست. برای زمان یا مکان اجزاء می‌توان فرض کرد نه انواع و اصناف. مثل روز ماه و سال اجزاء زمان هستند اما انواع و اصناف آن نیستند همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بعد بسا فضا هستند نه انواع و اصناف آن عبارت دیگر هر یک از زمان و مکان را می‌توان گفت يك كل است دارای اجزاء اما نمی‌توان گفت يك کلی است مشتمل بر جزئیات (۱) پس زمان و مکان هر کدام امری واحدند و تصور آنها از تجربه بر نمی‌آید بلکه وجدانی و قبلی می‌باشند و ذهن توهم حد و انتهائی هم برای آنها نمی‌تواند بکند و امر واحد نامتناهی را مفهوم نمی‌تواند خواند. زمان این تفاوت را با مکان دارد که مکان در وجدان امور درونی نفس شرط حتمی نیست و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ولیکن زمان برای وجدان همه امور شرط است خواه بیرونی و خواه درونی حتی اینکه نفس ادراک وجود خود را هم نمی‌تواند در زمان منفک نماید.

چون ذهن انسان از تصویر زمان و مکان نمی‌تواند منفک شود پس باید گفت زمان و مکان جزء ذهن انسانند و از وجود و جودی ندارند چنانکه چیزها همه در زمان و مکان دیده می‌شوند اما زمان و مکان خودشان دیده نمی‌شوند و نه چیزی مستقلاً نه خواص و عوارض چیزی هستند و ذهن آنها را از خود صمیمانه تأثیرات خارجی می‌کند و بساین وجه است که گفتیم احساسات مواد حادثات می‌باشند و زمان و مکان صورت های آنها هستند. بعبارت دیگر حصول وجدان در ذهن انسان شرطی دارد خارج از ذهن و شرطی دارد داخل در ذهن. شرط خارجش وجود حوادث و موجودات است و شرط

داخلش وجدانی که ذهن از زمان و مکان دارد . برسبیل تمثیل میتوان گفت وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بدون ظرف ممکن نمیشود . و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود همچنان حوادث باید در ظرف زمان و مکان واقع شوند تا انسان آنها را وجدان کند جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارد و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن انسانند و اگر ذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت و مسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند و مجبور باشند حادثات را در ظرف زمان و مکان وجدان کنند. تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید بیدن برسد و بدل مایعجل شود . برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگرها ضمه شیرهائی از خود بر آنها ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود پس خوراکیها بمنزله احساساتند و شیره ها حکم زمان و مکان را دارند و نیز برسبیل تمثیل میتوان زمان و مکان را تشبیه کرد بشیشه عینکی که شخص به چشم میگذازد که اگر عینک سرخ باشد همه چیز را سرخ می بیند و اگر سبز است همه چیز به چشمش سبز خواهد بود جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید فرض کنیم این عینک از چشم جدا شدنی نیست و جزء چشم است در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینک عالم را جز بر رنگ عینک خود بتواند تصور کند . پس تا اینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست :

۱ - علم انسان بر حادثات یعنی بر عوارض اشیاء تعلق میگیرد نه بر ذات اشیاء، چون مبدأ علم ما حس است و حس فقط عوارض را درک میکند و این علم همانا بوجدان دست میدهد .

۲ - حادثات که بوجدان در می آیند . موادی دارند و صوری ، و مواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که از بیرون بذهن میرسد و این جزء از علم بعدیست . صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن میباشد و این جزء از علم قبلی است و باین

(۱) بقول اروپائیان Subjectif میباشد نه objectif و چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابری داشته باشیم از این پس Subjectif را ذهنی Objectif را عینی خواهیم گفت زیرا اولی یعنی آنچه از ذهن بر می آید و وجود خارجی ندارد و دومی یعنی آنچه عینی است . که در خارج وجود دارد .

در اینجا یادآوری میکنیم که در خصوص زمان و مکان لایبنتیس هم عقیده ای اظهار کرده بود که بر حسب ظاهر نزدیک به عقیده کانت (رجوع کنید به صفحه ۵۹) چون او نیز برای زمان و مکان وجود عینی قائل نبود و آنها را ذهنی میدانست ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنتیس زمان و مکان را مفهوم بعدی دانسته بود که عقل آنها را از تقارن یا تساقب امور اقتزاع میکند اما کانت زمان و مکان را امور وجدانی قبلی میدانند و میگوید محسوس را تا ذهن در ظرف زمان و مکان نریزد وجدان نمیشود.

وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن ها زمان و مکان است هم ترکیبی و هم قبلی میباشند .

۳ - علم ما بر حادثات و عوارض باین وجه نیست که ادراک ما بر حقایق امور منطبق شود بلکه امور بر ادراک ما منطبق میشوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد یعنی عوارضی که مادرك میکنیم در واقع نفس الامر چه هستند نمیدانیم زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالبهایی دارد که امور را در آن قالبها میریزد و معلومات ما قالب گیربهایی است که ذهن از امور کرده است و این کیفیت در ادراک ما چاره ندارد و همین است که هست . خواه درست باشد خواه نادرست . انسان امور را آنسان که ذهنش میسازد درک میکند و قسم دیگر میسرش نیست .

از اینرو که میگویند مذهب کانت اصالت تصور است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد فعلا همینقدر توجه میدهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمیگوید حقیقتی در کار نیست و هر چه هست و هم و پندار و عدم هستی ناست . میگوید ما ذوات را درک نمیکنیم فقط عوارض آنها را در می یابیم آنهم آنسان که ذهن ما دراکش را اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است و واقع نفس الامر هر چه میخواهد باشد .

اگر چه حس قسمت تجربی علم انسان است ولیکن چون بیان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار میبرد بحث در این قسمت نیز در نقادی عقل مطلق روا بود و این بحث را شناخت برترین حس (۲) مینامیم .

بهره سوم

تحلیل برترین قوه فعل

دانستیم که قوه حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار میبرد و وجدان را میسازد و این نخستین مرحله علم میباشد از اینرو گفتیم حس يك ركن علم است اینك باید بفهم (۳) که ركن دیگر علم است بیردازیم زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات

(۱) *Idéalisme* این لفظ در موارد چند بکار میرود و در هر مورد بخشی باید ترجمه شود . در اینجا مقصود این است که به عقیده کانت از اشیاء و عوارض آنها آنچه محقق است و علم بر آن تعلق میگیرد تصورات ذهنی است که برای شخص از آنها دست میدهد صرف نظر از واقع نفس الامر که نمیدانیم چیست و عقل را بآن دسترس نیست .

(۲) *Esthétique transcendante* یعنی شناخت قوه حس از آن جهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکار میرود .

استعمال لفظ *esthétique* بمعنی شناخت قوه حس با معنی اصلی یونانی آن سازگار است اما مخصوص کانت میباشد و دیگران آنرا بمعنی شناخت ذشت و زیبا بکار میبرند .

(۳) *Entendement*

تصویرات است و بشرحی که بیان کردیم مایه وجدان امور میشود بتهائی علم را بسا نمیدهد فقط موضوع علم را میدهد. آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوه فهم میگیرد و بقوه عقلیه در ذهن میپرورد و مفهوم (۱) میسازد، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم از آن بسازد و دستش خالی خواهد بود اما فهم هم اگر نباشد وجدان حسی معلومی بدست نمیدهد. پس همچنانکه حادثات ماده و صورتی داشتند که بیان کردیم معلومات هم ماده و صورتی دارند ماده علم یعنی وجدانیات بوسیله حس حاصل میشود و صورتش یعنی مفهومات بوسیله فهم رومیدهد.

در مفهومات هم ممکن است بنشاء تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی وحسی نگریسته شوند. در این قسم دوم علم باصول مفهومات را منطبق برترین (۲) مینامیم و در منطق برترین نخستین کار ماتشخیص معلومات ذهنی و عقلی مطلق (۳) است پس گوئیم: حاصل شدن وجدانیات در ذهن امری است انفعالی، اما حاصل شدن مفهومات نتیجه فعالیت عقل است که در ذهن تصویرهای پراکنده چند را متحد کرده تصویر کلی میسازد و بهمین عمل است که عقل در امور و چیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جزاین نیست که درباره امر تشخیص میدهد که آن امری است جزئی در تحت یک امر کلی که اوشامل جزئیات بسیار میتواند باشد. مثلاً وقتی که حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند و جسم یکی از آنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی «قسمت پذیر» واقع میشود (۴).

بنا بر این قوه فهم همانا قوه حکم کردن است یا میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن) و ضمناً استنباط میشود که وجدان علم بیواسطه است و مفهوم علم با واسطه زیرا که هر مفهومی از وجدانیات یا از مفهومات دیگر درست میشود.

چون موضوع و محمول در قضایا غالباً معلومات تجربی و وجدانی میباشد برای منظور ما مفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر میکنیم در اینکه فهم بچه و چه وجدانیات را جمع و متحد میکند و قضایا ترتیب میدهد، بعبارت دیگر ربط میان موضوع و محمول چگونه است. پس میبینیم وجوه این ارتباط متعدد است و سرانجام در مییابیم که در قضایا چهار امر منظور تواند شد و ارتباط موضوع با محمول بچهار وجه است: کمیت (۵)، کیفیت (۶)، نسبت (یا اضافه) (۷)، جهت یا ماده (۸). چون نظر بکمیت کنیم قضیه یا مخصوص (۹) است (شخصی) (۱۰) مانند اینکه

(۱) Concept (۲) Logique transcendental

(۳) فراموش نشود که در این فصل هر جا مطلق میگوئیم بمعنی منزله از آرایش حس و تجربه است

(۴) جسم هر چند خود کلی است ولیکن نسبت بقسمت پذیر جزئی است

(۵) Quantité (۶) Qualité (۷) Relation (۸) Mode (۹) Singulier (۱۰) Individuel

تعیین حکمت در اروپا

بگوئیم میرعماد خوشنویس است، یا جزئیست (۱) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند. یا کلی است (۲) مانند اینکه همه مردم میرنده‌اند.
اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یا موجب (۳) است مانند اینکه انسان میرنده است یا سلب (۴) است مانند اینکه نفس میرنده نیست، یا حصری (۵) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است.

هرگاه نظر بنسبت میان موضوع و محصول باشد قضیه یا حملی (۶) است مانند اینکه خدا عادل است، یا شرطی (۷) است مانند اینکه اگر خورشید برآید روز است یا منفصل (۸) است مانند اینکه یازمین مرکز عالم است یا خورشید.

و چون نظر بجهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۹) است مانند اینکه محتمل است که مریخ مسکون باشد، یا تحقیقی (۱۰) است مانند اینکه زمین گرد است، یا ضروری (۱۱) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد.

پس هر یک از چهار وجه ارتباط موضوع و محصول سه قسم است و بنابراین دوازده وجه پیدا شد و اینها وجوهی است در قضایا که عقل پیش خود دریافته و از تجربه نگرفته است. پس بر طبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق بدست می‌آید که معلومات قبلی میباشند یعنی قالبهای هستند که عقل در هر چه میخواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول در آن قالبها میریزد و آن مفهومهای دوازده گانه از این قرار است:

در کیفیت ۱ - وحدت (۱۲)، ۲ - کثرت (۱۳)، ۳ - کلیت (۱۴)

در کیفیت ۴ - ایجاب (۱۵)، ۵ - سلب (۱۶)، ۶ - حصر (۱۷).

در نسبت ۷ - ذاتیت (۱۸) و عرضیت (۱۹)، ۸ - علیت و معلولیت (۲۰)، ۹ - مشارکت (۲۱)

یا (مقابله) (۲۲) نظر باینکه متقابلها با هم نحوی از مشارکت دارند.

در جهت ۱۰ - امکان (۲۳) و امتناع (۲۴)، ۱۱ - تحقق (۲۵) ایجابی یا سلبی

۱۲ - وجوب (۲۶) و امکان (۲۷).

(۱) Particulier (۲) Universel

(۳) Affirmatif (۴) Négatif (۵) Limitatif باعتبار اینکه اکل اقسام وجود نظر را محصور میکند بآنچه در محمول مذکور میشود.

(۶) Catégorique (۷) Hypothétique (۸) Disjonctif

(۹) Problématique (۱۰) Aseritorique (۱۱) Apodictique

برای فهم این اصطلاحات باید بنظری آشنا بود.

(۱۲) Unité (۱۳) Pluralité (۱۴) Totalité (۱۵) Réalité (۱۶) Néation

(۱۷) Limitation (۱۸) Substance (۱۹) Inhérence (۲۰) Causalité

(۲۱) Communauté (۲۲) Réciprocité (۲۳) Possibilité (۲۴) Impossibilité

(۲۵) Existerce (۲۶) Nécessité (۲۷) Contingence حکمای ما این معنی را هم

امکان اصطلاح کرده‌اند و با آن امکان که مقوله دهم شمردیم تفاوت نگذاشته‌اند همینقدر باید

منوجه بود که این امکان مقابل وجوب است و آن امکان مقابل امتناع است.

این مفهومی‌های دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو قسایف‌نویس (۱) یعنی مقولات نامیده است زیرا ارسطو هم از عنوان کردن مقولات ده گانه می‌خواست است و جوه مختلف معمولاتی را که بر موضوعات بار میشود معلوم کند جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه بدست آورده است، و نیز در شماره مقولات اهتمام نکرده است که همه مقولات نخستین و غیر مرتبط بامور حسی باشند ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص میدهد از منشأ حسی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و بر روش منتظم واحد اخذ شده باشد جز اینکه اهل تحقیق بر او خرده گرفته اند که اگر ارسطو آن دقیق را بکار نبرده است خود کانت هم در عوض پردقیق شده و برای قرینه سازی که هر یک از جوه چهار گانه سه مقوله بیرون آورده مقولات غیر لازم شماره کرده است مانند مقوله حصر (مقوله ششم) که یکسره بنظر زاید می‌آید (چون همان ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین با اینکه در مقولات کیفی ایجاب و سلب را بر شمرده بود (مقوله چهارم و پنجم) در مقولات جهت تعمق (مقوله یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی بر ایجاب و سلب مزید نیکنند.



در هر حال چون در قوه علم دقت و تأمل کردیم حدود ادراک حسی و عقلی مشخص شد و دانستیم که حس تأثیرات وارده را در می‌یابد و منتظم کرده بوجدان در می‌آورد و عقل و وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم میکند. در قوه حس وجدانیات تجربی و بعدی را از وجدانیات قبلی (زمان و مکان) تمیز دادیم در قوه عقل بیکرشته از مفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گویی قالب‌هایی هستند که عقل نتایج پراکنده تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت میدهد و پراکنندگی را جمع‌آوری میکند.

اکنون بیشتر دقیق شویم تا جگونگی حصول علم را بهتر دریابیم پس گوئیم: هیچ علمی برای انسان روی نمیدهد مگر اینکه نفس بوجود خود ادراک داشته باشد یعنی خود را شخص عالمی (۲) دریابد در مقابل شیئی معلومی (۳). شیئی معلوم در نفس یا ذهن عالم در آغاز وجدانیاتی پراکنده احداث میکند ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیزی را بتواند تعقل کند باید آن چیز واحد باشد. پس وجدانیات پراکنده‌ای که اشاره کردیم باید جمع‌آوری شود و توحید یابد. این عمل توحید را قوه فهم بوسیله مقولاتی که شماره کردیم انجام میدهد و در نفس عالم که خود را امری واحد ادراک میکند امور

(۱) Catégories در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصلاح شده است و مقولات کانت مقولات فهم و باید توجه کرد که این مقولات که کانت آنها را مقولات اولیه می‌شمارد شامل است آنچه را که مقولات اولیه می‌گفتند و بعضی از آنچه را مقولات ثانیه مینامیدند

(۲) Subjet pensant (۳) Objet Pensé

کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد درمیآورد تا علم بآن امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد. پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس باینست که پراکندگی-های چند در ذهن جمع شده واحد شود، و این عمل توحید را خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است، بعبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسانست. اینست معنی آن سخن که گفتیم (۱) کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد و بجای اینکه اشیا را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند ادراک را اصل قرار داد و اشیا را بر آنها منطبق نمود و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان غالبهائی هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمه همین عمل بود یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان کرد و اینجا راجع بمقولات. در مبحث حس دانستیم که ما امور را بوسیله عینکی میبینیم که یک شیشه اش زمان و یک شیشه اش مکان است اکنون میبینیم عینک مادستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند. و نتیجه اینکه کلیه جهان یعنی اشیاء معلوم ما خواه معقول محسوس و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستند و بنا بر این عالم و معلوم متحدند و باین وجه است که علم برای انسان میسر میشود.

مقولات در علم بمنزله صورتند و وجدانیات بمنزله ماده آن میباشند و وجود هر دو برای عام ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقق نمیشود و صورت بی ماده همچون ظرف بی مظهر و است و از اینرو میتوان دانست که علم ما جز بر امور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد. مثلاً بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض یکسره بی معنی است زیرا که اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم مفهوم جوهر و عرض از میان میرود و گفتگو بیهوده خواهد بود.



چون توحید وجدانیات پراکنده را قوه فهم یعنی عقل بوسیله مقولات میکند و مقولات معقولانند یعنی متعلق بخود عقل میباشند پس بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث میگردد یعنی در حالیکه معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق میشوند.

کانت میگوید عامل این تطبیق قوه تخیل (۲) است و وسیله اش زمان است.

توضیح آنکه قوه تخیل مربوط بحس است زیرا که مخیلات جز در زمان و مکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد و بقوه خود تصاویری (۳) ذهنی میسازد و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیله زمان صورت میگیرد زیرا که زمان با آنکه مربوط بحس و مادیات است شباهتی بامر مجرد دارد چنانکه پیش از این گفته ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده

(۱) در صفحه ۱۳۴ و ۱۳۵

(۲) Schèmes (۳) Imagination

و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم بمعقولات نزدیکتر است زیرا که مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی صور محسوسات است و زمان وجه درونیست و بیش از مکان بامور ذهنی صرف نزدیک است. پس میتوان زمانرا واسطهٔ میان محسوس و معقول دانست و بنابراین قوهٔ مخیله بوسیلهٔ زمان خانه بندیهائی میکند که جای وجدانیات یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان میدهد. مثلاً پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عدد را در ذهن میسازد و از این امر زمانی ادراک کمیت حاصل میشود. پس اگر کل آنات منوالی در ذهن گرفته شود مقولهٔ کلیت خواهد بود. و اگر عدهٔ از آنات منظور شود کثرت است، و اگر يك آن ملحوظ شود وحدت است. همچنین پریا تهی بودن زمان از حادثات در ذهن ایجاد یاسلب را مصور میسازد. و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود تصور ذات پیش میآید و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور علت و دست میدهد، و اگر مقارنهٔ امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بذهن میآید، و همچنین اگر سازگار بودن امری با مقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است، و اگر وجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است. پس باین بیان دانسته شد که تصویر همهٔ مقولات که مخیله بقوه فهم میدهد از زمان ساخته میشود.



مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامی که عقل دربارهٔ مواد علم یعنی وجدانیات میکند در تحت قواعدیست که قوهٔ فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خود را از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوهٔ فهم مطلق (۱) مینامیم و قضایائی هستند ذهنی و قبلی که بنیاد علم میباشند و هر حکمی که فهم بخواهد دربارهٔ وجدانیات بکند از آن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانهٔ اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت میباشند.

پیشینیان گفته اند عقل از قبول تناقض امتناع دارد و این فقره را اساس عقل دانسته اند و حق است ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی و ما دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیاییم.

۱ - یکی از دستورهاى ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات همه کم صاحب اجزا میباشند و این حکم از آنجا بر میآید که ذهن هر چه را ادراک میکند در ظرف زمان و مکان وجدان میکند و زمان و مکان کم اند و قسمت پذیرند و هیچ مقداری از زمان و مکان نیست که ذهن بتواند آنرا قسمت ناپذیر تصور کند بنابراین اجزاء دارد و جزء لا یتجزا باطل است (۲) کانت میگوید این حکم از اصول متعارفهٔ وجدان (۳) است و

(۱) Les principes de l'entendement (۲) مقصود جزء لا یتجزاى حقیقی است چنانکه لایبنیتس و بعضی از اندما میگفتند یعنی آنچه نه بفرض تقسیم شدنش باشد نه بعمل و این غیر از آن چیزی است که امروز از علوم طبیعی میگویند یا ذیمقراطیس میگفت

(۳) Les axiomes de l'intuition

و مبنای علم ریاضی است و مربوط بمقوله کم است .

۲ - دستور دیگر اینستکه هر امری که حادث میشود و بحس درمیآید فوتی دارد یعنی درجه شدت وضعی از حدود صفر گرفته تا مقدار نامحدود، اما این قوت امری است واحد مانند کمی که در دستور پیش مذکور شدا جزاء ندارد و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی میباشد و کانت آنرا جنبه قبلی ادراک (۱) میخواند بنا بر اینکه جنبه بعدی ادراک حس است و این دستور دوم مربوط بمقوله کیفیت است .

۳ - قاعده دیگر اینستکه انسان در ادراکات خود از تصور ارتباط میان آنها ناگزیر است و آن ارتباط همانا بزمان است و سه وجود دارد : استمرار و توالی و مقارنه و از اینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنها را قیاسهای تجربه (۲) مینامد و از مقوله اضافه بدست آمده است .

نخست اینکه در تغییرات ذات متغیر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمیشود . دستور دوم اینستکه تغییرات نسبت بیکدیگر علت و معلولند . دستور سوم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعده کلی ارتباط مدرکات میباشد در علوم طبیعی کمال اهمیت دادارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیده بیخت و اتفاق باطل میشود .

۴ - از این گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربه انسان اصول موضوعه (۳) میباشد و مرتبط بمقوله جهت اند .

اول اینکه هر امری که با شرایط صوری تجربه (یعنی با وجدانیات و مقولات) سازگار است ممکن الوقوع است .

دوم اینکه هر چه با شرایط مادی تجربه سازگار است (یعنی محسوس میشود) موجود و متحقق است .

سوم اینکه هر چه وجود سازگارش با امر واقع بر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است .

این بود خلاصه بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آنرا تحلیل برتری (۴) نامیده است و نتیجه اش اینکه ذهن پس از آنکه از عوارض و حادثات

Les anticipations de la perception (۱)

Les analogies de l'expérience (۲)

Les postulats de la pensée Empirique (۳)

Analytique transcendantale دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق Analytique

نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است و چون کانت در این قسمت از کتاب چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است حکمای ماهم گاهی لفظ یونانی را بکار برده انا لوطیقا گفته اند .

خارجی متأثر شد و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرنوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت، و وجدان و تجربه را درست کرد، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزله ماده میشود و فهم انسان آن ماده را میگیرد و بصورت معقول در میآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند و امور قبلی میباشند سپس مفهوماتیکه از این راه بدست آمده براهنمائی دستورهای قبلی فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل درباره عوارض و حادثات مینماید و نفس انسان از این راه بر آنها عارف میشود.

از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش از این در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم تأیید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای اودست میدهد و ذهن بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی خود اوست صورت میبخشد یعنی آنها را بصورت عوارضی که بادراك ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست و فهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارض هم انسان شناخته میشوند که خود ذهن آنها را میسازد و قالب ریزی میکند. عبارت دیگر آنچه ما ادراك میکنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمیدانیم چیست. باز عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در میآورد. پس جهانی که ما ادراك میکنیم مصنوع عقل ماست و قوانینی که ما در جهان تشخیص میدهیم قوانینی است که عقل ما بدان سرشته شده است. مثلاً رابطه علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساخته عقل است و در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد.

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کانت نظراً صالت تصویری (۱) است بوجه اشد، یعنی غیر از تصورات ذهنی وجودی در علم قائل نیست و جهان را یکسره وهم و پندار میدانند و از هر سوفسطائی سوفسطائی تراست و معلومات را بعوارض و ظواهر تعلق میدهد نه بحقایق بلکه به حقیقتی قائل نیست چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخواند و از همه این تحقیقات غرض این بود و نتیجه این میشود که علم و فلسفه موضوع و معنی ندارد.

کانت این معنی را پیش بینی کرده و دریایان تحلیل برترین یعنی بخش اول از منطق برترین تحقیقاتی دارد که حاصلش اینست که من نه سوفسطائیم و نه اصالت تصویری نه نفی موجودات میکنم و نه منکر حقایقم و نه علم و فلسفه را بیمعنی میدانم من در عقل انسان صرافتی میکنم و میزانش را میسنجم و حدودش را معین میکنم تا معلوم شود که دست عقل بکجا میرسد و بکجا نمیرسد و میگویم فهم و عقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراك میکند و تنها علم بامور طبیعی را میتواند دریابد یعنی آنچه بتجربه در

میآید و اگر مبانی تجربی را از ما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت. و نیگویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنیم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراک نمیکیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبه عقلی و قبلی دارند و اموری هستند در حد خود پراکنده و بیمعنی که عقل و فهم آنها را جمع آوری میکنند و بآنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست و مانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی و قبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بی معنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم و وجودشان دلالت دارد بر اینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشد (۱) زیرا که ظهور کننده میخواهد (۲) و شاید خداوند بمخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوه ادراک آن ذوات را دارد آنسان که ما عوارض را وجدان میکنیم ولی عقل ما با آنکه حکم بوجود آن ذوات می کند از آنها وجدان ندارد و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراک کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس از این باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات باندازه ای که در قوه بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقادی عمل نظری مطلق بآن خواهم پرداخت).

و اما اینکه میگویم آنچه ما درک میکنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این ظهورات آنها هستند پوچ و بی حقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج در ذهن ما وارد میشود بر حسب وجوب آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود تصویری است که ما از شیئی داریم و این تصویری

(۱) چنانکه در حاشیه صفحه ۱۳۷ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم ادو یا ثباتان phenomenes میگویند و این لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراک میشود و مخصوصاً با ادراک حسی در مقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است و آن Nouménés است یعنی مقولات باین ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر و محسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و افلاطون این لفظ را برای مثل بکار برده است و بنا بر اینکه او همان مقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کانت Nouménés (عوارض) و phénomènes (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته ایم اشاره بآن است.

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است و با اینحال وجود ظهورات را دلایل بوجود ظهور کننده دانسته و بر نخورده است که نقض سخن خویش کرده است. حق اینست که کانت چیزی را نفی نمیکند و چنانکه در متن بیان کرده ایم میگوید حکم عقل و اقتضای فهم ما چنین است و ما تخته بند عقل خود هستیم و جاده از پیروی او نداریم اگر چه با حقیقت مطابق نباشد و مثلاً یکی از دستورهای ذهنی و قبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمه علت و معلول بود هر چند من در نقادی از عقل باینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است اما نا وقتی که عقل من چنین می باید چاره از تصدیق ندارم.

واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (بوجهی که در بیان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن نیز امر واحدی است که بشعوب قبلی از وجدانیات متعدد حاصل میشود. این توجهی که من از وجود اشیاء میکنم معنی این نیست که اشیاء موهومند و حتی من بردکارت اعتراض دارم که اونفس را اصل دانست و برای یقین بوجود موجودات دیگر راه پریچ و خم اختیار کرد و حال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما میکنند نباشند نفس ما هم از وجود خود نمیتواند آگاه شود و در واقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارنست و لازم و ملزوم یکدیگرند. پس من میگویم ادراک ما نسبت بعوارض بوجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است که ادراک میکنیم (۱) و اگر از این جهت به عجز قوه ادراک خود پی بردیم از طرف دیگر حقیقت علم را بدست آوردیم و مشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل شد باینکه دانستیم که عالم با معلوم متحد است باینوجه که معلوم مصنوع خود عالم است و اصحاب تجربه (۲) (مثلا هیوم) که تنها حس را علم میخوانند برخطا هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلا افلاطون و دکارت) هم تنها مقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می شمارند اشتباه کرده اند و کسانی که اعتمادشان تنها بتمقل است مانند کبوتری هستند که چون می بینند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزنند و قوه بمصرف برسانند و بال خود را خسته کند تصور کند اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هر چند هوا يك اندازه مزاحم عمل او هست ولیکن تکیه گاه اوست و اگر نبود اصلا پرواز مقدور نمیشد. فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروازی نموده اند و ادعای ایشان دریافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است پس حق این است که علم انسان تجربه ای است که عقل آنرا می پروراند یعنی مایه علم هم حس است و هم تعقل و از اینروست که میتوانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم و علم را بر بنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع بریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد درعین اینکه احکام آنها ترکیبی است مبنای فلسفی یعنی قبلی و عقلی دارند اما در باب فلسفه اولی بجائی نرسیدیم بلکه تزلزل ما بیشتر شد چون در ضمن این تحقیقات هر چه دیدیم این بود که انسان تنها بر عوارض و حادثات میتواند علم بیابد در حالی که موضوع فلسفه اولی ذوات یعنی موجودات ثابت میباشد.

اینک بیان اصول بقیه منطق برترین کانت می پردازیم و عاجز و محدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد.

(۱) حکمای ما میگفتند حکمت علم بحقایق است در حدود طاقت بشر پس در واقع کانت میخواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد.

(۲) Empiristes (۳) Rationalistes

بهره چهارم

جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط بقوه ای بوده است که عقل بواسطه آن امور حکم میکند و تصدیقات را میسازد و این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم . اما کانت عقل را بمعنی خاصی هم استعمال میکند و آن بالاترین مرتبه فهم است یعنی اینکه از جمع آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید و بآن کلیات مجرد نامی میدهد که افلاطون برای کلیه معقولات اختیار کرده بود در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده اند . معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد برای مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت .

اگر درست بنگریم میبینیم در این قسمت کار عقل این است که از معلول بعلت (۲) برسد و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت برمیخورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل مییابد ولیکن عقل انسان تسلسل رانمی پذیرد و ضروری میداند که بجائی منتهی شود و علتی بیابد که خود معلول نباشد و در این جستجو بسه ذات متوقف می شود : اموری را که در درون وجود خود او روی میدهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند از اموری که بیرون از وجود خود می نگرند مجموعه تعقل میکنند که جهان (۴) مینامیم و سرانجام روان و جهان هر دو را معلول يك حقیقت بی علت می یابد که او را خدا (۵) مینخوانیم و همین سه ذاتست که پیش از اینهم بعنوان معقولات (۶) بآنها اشاره کردیم . از اینرو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش میآید روانشناسی یا خودشناسی (۷) و جهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع این سه شعبه فلسفه اولی (۱۰) را تشکیل میدهد و فیلسوفان تا کنون مدعی بوده اند که این مقولات را که وجودهای مطلق و قائم بذات تصور میشوند بقوه عقل و نظر میتوان اثبات کرد و بنیاد فلسفه نقدی کانت بر اینست که این ادعا را باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوه عقل نظری نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود و این مقصود بوسیله دیسگر باید حل شود زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم قلمرو عقل نظری محدود بتجربیاتست که عوارض میباشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس باو میرسند در تحت انتظام و قاعده

(۱) *idées* یا *Concepts de la raison pure* (۲) بر حسب معمول علت را *Cause* و معلول را *Ellet* میگویند اما در اینجا کانت علت را *Condition* (شرط) و معلول را *Conditionné* (مشروط) میگوید (۳) *Ame*

(۴) *Univers* و یونانی *Cosmos* (۵) *Dieu* (۶) *Nouménés*

(۷) *Psychologie* (۸) *Cosmologie* (۹) *Théologie*

(۱۰) *Métaphysique* اینها تقسیماتی است که پس از لایبنیتس ولف و حکمای دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند .

درآورد و معلوم و معقول بسازد .

نظر باین منظور کانت اینقسمت از تحقیقات خود را جدل برترین (۱) مینامد زیرا میخواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگرچه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده اند

اشتباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذوات بقوه عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان درباره کناره افق دارند که آنرا پایان سطح زمین میانگارد و چنین میندازد که آنجا آسمان بزمین پیوسته است اما هرچه بکوشند که بآن برسند دورتر میروند و این اشتباهی است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه پیش بیاید و رفع اشتباه نماید .

در قسمت روانشناسی (۲) کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین میندازند که بدلیل وبرهان جوهر بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات میکنند . مثل دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که «میان دیشم پس هستم» یعنی آنکه او را «من» میگوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد البته وجود دارد و جوهری است مستقل از تن و چون ابعاد ندارد مادی نیست و مجرد است اگر درست بنگریم این استدلال غلط است (۳) از اینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرد که متعلق باوست ؟ زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست میدهد از اینکه امور حسی را وجدان میکند و آنها را بوسیله مقوله توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله درآیند و اینکه فکر بسیط است چه دلیل میشود بر اینکه آنها منشاء آنها بسیط است ؟ و اگر چنین باشد پس جسم را میتوان گفت بسیط و مجرد است چون هیچ جسمی بی سنگینی نمیشود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است .

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من میباشد اما این دلیل نمیشود که این «من» جوهر مجرد مستقل از تن باشد چون غیر اذهبنکه اوش شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از اونداریم پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده اند و در جمله «میان دیشم» موضوع محمول را موضوع بهیمنی جوهر گرفته اند و اشتباه در اینجاست .

(۱) Dialectique transcendante

(۲) در اینجا مقصود از روانشناسی Psychologie rationelle یعنی روانشناسی عقلی است که ایات جوهر و مجرد و جاوید بودن نفس را فقط بدلیل وبرهان میکند و از مباحث فلسفه اولی است نه آن روانشناسی که حالات نفس را بمشاهده و تجربه درمیآورد و آن از علوم طبیعی است .

(۳) استدلال غلطی که مبنی بر اشتباه است نه بر مغالطه و آنرا Paralogisme میگویند .

سیر حکمت در اروپا

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیر مادی بودنش ثابت نمیشود چون ماحوهر مادی را هم نمیدانیم چیست پس روانشناسی عقلی (۱) اساسش باطل است.

تحقیقات کانت در این مبحث بسیار مفصل و غامض است و مداخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید بهمین اشارت اکتفا کنیم ولیکن باز یادآوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد و جاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور بپرهان عقلی در نیاید و فلسفه اولی از اینجهت پایه استوار ندارد.



اما جهان شناسی. کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که میبیند آنها را مجتمع و متحد میکند و از آن مجموعه تصور جهان را میسازد و در این تصور جهان چهار فقره صور معقول پیش میآید که هر یک مربوط بیک از معقولات اصلی میباشد. یکی مربوط بکمیت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است. دوم مربوط بکیفیت و آن چگونگی تقسیم ماده جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد. سوم مربوط باضافه و آن رشته علت و معلول است که منتهی بعلت نخستین باید بشود. چهارم مربوط بجهت است که رشته وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد.

تا وقتی که باین صور بنظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم درباره آنها رایی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام (۲) میشویم یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض در مییابیم که هر دو موجه میباشد و هر دو نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع گفتگوست.

صور چهار گانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است:

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بی کران است؟ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است؟ هر یک از این دو وجه را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ولیکن چون درست تعقل میکنیم هیچ یک از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد (۳) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوییم

(۱) Psychologie rationnelle که پیش از این بآن اشاره کرده ایم یعنی علم بنفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از تحقیقات کانت امروز تقریباً متروک است و در مقابل روانشناسی آزمایشی Psychologie expérimentale یعنی علم بآثار نفس از روی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و دلچسب و متضمن فواید بسیار است.

(۲) Antinomie (۳) تحقیقات کانت در این مبحث نیز مفصل است و در هر یک از صور چهار گانه یک طرفه قضیه (Thèse) را دعوتان و اثبات میکند آنگاه قضیه نقیضه را (Antithèse) عنوان و اثبات مینماید و ما بناچار باختصار و اشاره میگذرانیم.

پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از اموری است که بوقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه میتواند شماره اشیاء موجود را نامتناهی دانست؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون درو راه حدا و البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است پس میان وجود و عدم چه قسم اضافه ممکن است.

تنازع ۲- در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟ اگر بگویند نیست میگویم جسم که که جهان از او ساخته شده بحصر عقلی یا بسیط است یا مرکب و اگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است پس در هر حال وجود جزء بسیط ضروری است. اگر بگویند بسیط هست میگویم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت پذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳- آیا همه امور موجبانه یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند میگوئیم پس رشته علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمیپذیرد؟ اگر میگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست و با اختیار خود علت میشود میگویم این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علت نداشته است سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعده وجوب علت برای معلول اختلال پیدا میشود.

تنازع ۴- وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است. اگر بگویند وجود واجب نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن با بیرون جهان. مجموع جهان نمیتواند باشد چون مجموعه ای از ممکنات نمیتواند واجب شود. بیرون از جهان هم نیست چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امری است زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمیشود. جزع جهان هم نیست چون اگر جزمی از جهان غیر معلول باشد رشته علت و معلول مختل میشود.

در مقابل این تنازع و تناقض احکام، بیطرف نمیتوان بود چون مطلب مهم است و باید تکلیف را معلوم کرد. پس میبینیم در تنازع اول و دوم قضیه و نقیضش هر دو بیمعنی است چون گفتگو از آغاز و انجام و حدود جهان و کل و جزء آنست و در قضیه و نقیضش جهان از یک جنبه نگریسته میشود و میدانیم که آنچه ما از جهان ادراک میکنیم وجدانیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بذوات نمیشود و مفهوماتند نه معقولات (۱)

(۱) مفهومات و معقولات بآن معنی که کانت در نظر گرفته است که مفهومات راجع به عوارض و ظهوراتند و معقولات راجع به حقایق و ذوات.

یعنی آنچه ادراک میکنیم وجودهائی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است پس در آنها حکم کردن بتناهی یا عدم تناهی و آغازداشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بمعنی است .

اما در تنازع سوم و چهارم میبینیم احکام شاید بیک جنبه واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن و علت و معلول شاید که از یک جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم یعنی اختیار و وجوب متعلق بذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلوم بر علت راجع بعوارض باشد و در اینصورت تناقضی در کار نخواهد بود .

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدا و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت دارد و امکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف باز میکند اما در هر صورت اینکار از عهده عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینک عجز او را از حل مسائل راجع بدوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .



آدمیم بر سر خدا شناسی . در قسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تأمل میکند خود را محتاج ببیند که بوجود واجبی قائل شود ورشته معلومات را بعقلی که خود معلول نباشد منتهی نماید اما در این مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود . در مبحثی که اکنون گفتگو میکنیم مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلق است که او را خالق و صانع جهان مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند . بعبارت دیگر خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم باو گواهی میدهد اما آنها میخواهند وجود او را بدلیل عقل ثابت کنند و در این امر بخطا میروند زیرا که راه یفین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که میآورند هیچکدام قاطع و وافی نمیشود .

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم میبینیم همه منتهی بسه برهان اصلی میشود (۱) .

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همانرا بعبارت مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین ذواتست پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ ولزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای

(۱) نظر رکانت به لایبنیتس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحه ۶۷

مثلاً، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را مطلق بدانیم. آری کوه اگر موجود باشد دره لازم است اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود بعبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم اما وجود کوه از کجا واجب شد؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است؟ این حکم در مقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صدپاره زرمسکوک دارم پس صدپاره زرمسکوک در بغل دارم. البته ممکن است صدپاره زرمسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تسا وصول، همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست.

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن از معلول ها علت نخستین و از ممکنات بواجب است ولیکن بر فرض اینکه این فهم مادرست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ماست؟ و بیجه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد؟ مگر اینکه وجود واجب علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در این صورت برمیگردیم ببرهان وجودی که حالش معلوم شد.

برهان سوم برهان علت غائی باین وجه که میبینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است پس اراده ناظمی در کار است. این سخن البته بسیار دلچست است اما چون درست میرسیم میبینیم از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که مادر بی آن هستیم؟ اولاً چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم؟ و اگر نظر بکمال مبدأ داشته باشیم باز برهان وجودی برگشته ایم.

پس اثبات ذات باری ببرهان عقلی میسر نیست اگر از موجوداتی که بعلم مادر میآیند بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی میباشند و آنکه منتها الیه این عوارض است باید از جنس خود آنها باشد. اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم بعقل مطلق نظری مسئله را حل کنیم دست ما تهی دستی است و تکیه گاهی نداریم ولیکن اینقدر هست که اگر بای استدلالیان چوبین است و با اثبات عقلی نمیرسد دست منکران هم بجای بند نیست و راه طلب باز است.



این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتاب کانت که آنرا جدل برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روان و خدا و جهان هر سه صوری هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بنصورت کثیری است که در ذهن رخ میکنند و قوه عقل پس

از آنکه آن صور را ساخت آنها را ذوات می‌پندارد و غافل می‌شود از اینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست از تصویری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را با او منتهی میکند. وجهان تصویری است که عقل آنها را از مجموع عوارض بیرون از ذهن می‌سازد. و خدا تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط ذهن می‌باشند و وسیله توحید فکر و شرط مایه علم انسانند و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است و تا با امور مختلف وحدت ندهد نمیتواند از آنها ادراک روشن داشته باشد. اما اینکه این معقولات با حقیقت واقع مطابق باشد یا نباشد مسئله دیگری است که عقل نظری از حل آن عاجز است.

بهره پنجم

ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر می‌خواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری بدستی بشناسانیم می‌بایست این فصل را چندین برابر کنیم و این مختصر گنجایش آنها را ندارد بنابراین بسیاری از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم، مسائل مهم را هم تا میتوانستیم فشرديم، در بیان مطلب هم از پیروی تام کانت چشم پوشیده بصورتی درآوردیم که برای کسانی که هیچ از آن سابقه ندارند قابل فهم باشد. اینک ما حاصل کتاب را خلاصه کرده ختم میکنیم و به بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت می‌پردازیم.

مسئله‌ای که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تا چه اندازه میتواند اطمینان داشت و فلسفه تا کجا میتواند محل اعتماد باشد.

جواب این سئوالات داده شد و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد: حس و فهم و عقل، و این سه قوه در مراحل مختلف هر کدام يك اندازه عمل توحیدی دارند. در مرحله اول بوسیله تأثیرات مختلفی که از خارج با او میرسد وجدانیاتی پیدا میکند و آنها را بمنزله مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان بآنها می‌پوشاند و از این راه عوارض و حادثات در ذهن متصور میشوند. در مرحله دوم این عوارض را قوه فهم همچون مواد تلقی میکند و بآنها بصورت مقولات را می‌پوشاند و کلیت میدهد و علم تجربی را می‌سازد. در مرحله سوم این معلومات تجربی موادی میشوند که عقل بآنها صورت وحدت می‌پوشاند و صور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه گر می‌سازد.

بنابراین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای اینکه در آن علوم ذهن احکامی قبلی میکند درباره اشیاء بر طبق صورتی که خود او بر حسب وجدانیات

خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامر هر چه میخواهد باشد.

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقل حاصل میشود و کلیت و عمومیت دارد و همه جایی و همه وقتی است و برای همه کس یکسان است حق بدانند ولیکن ازجهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق باشکاگان است و فلسفه اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته اند موجه نیست زیرا که ذهن انسان اموری را که برتر از حس میباشد و جدان نمیکند و خانه عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ای ندارد و فهم و عقل جز اینکه از وجدانیات حسی انتزاع کلیات کنند کاری نمیتوانند و بآنکه مفهومات و معقولات صورت علمند و ماده علم را از حواس میگیرند و از همین دو راه تجربه حاصل میشود چگونه بتوسط آنها از علم تجربی میتوان استفاده کرد؟ راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند اما عمل و تأثیرشان در امور تجربی است و فلسفه ساختن با آنها دو باب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینست که کسی بخواهد کاهی بسازد که سر بر آسمان برآورد اما بیش از کفاف، یک خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانند آنست که کسی بخواهد بانردبان آسمان برود با از سایه خود فراتر بجهد، کسانیکه این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند.

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم فهم اگر چه آنها را بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لااقل هوادی بدست آورده است که با قالب هائی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنابراین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفه سفلی و فلسفه وسطی موضوع حقیقی دارند. اما فلسفه اولی بیما به است چون از ذوات بجز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمیتوان داشت.

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیپوده و بی معنی باشند چه گذشته از اینکه تنظیم کننده معلومات ما هستند این خاصیت بزرگ را دارند که طرح مسائل میکنند و این صور معقول که در ذهن جلوه گر میشوند وجودشان متمم نیست بلکه محتمل است و اگر عقل مطلق نظری ما را بحقیقت آنها نپرساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما میسازد و برماست که راهی برای رسیدن بآنها بیابیم.

علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است اما وصول بخدا را پایان سیر خود دانستن حق است.

پس نقادی اگر علم بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی ما را از جهل مرکب بجهل سیط میرساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمیفهمیم و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم.



در هر حال چنانکه مکرر گفته ایم نقادی مقدمه فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوه علمیه و عقلیه انسان چیست و روشن نمود که دست عقل از شناخت ذوات و حقایق آنها کوتاه است و در آن امور ساختن فلسفه اولی و جزم در آن بوسیله عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات میتوان بحد رکاث عقل اعتماد نمود. سپس کانت از پی آن شد که فلسفه طبیعی (۱) را که محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند اما توجه کرد که امری فوری تراز آن در پیش دارد باین معنی که هر چند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجردات اگر از راه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم با نکار هم نمیتوان کرد بلکه آن امور عقلا محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم باثبات آنها هم میسر میشود ولیکن تا وقتی که این فقره را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایبه سوفسطائی بودن او خواهد رفت و مایه گمراهی خواهد شد پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت و چند سالی که از عمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آنرا پیرداخت و از اینروست که فلسفه طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینک میردازیم بتحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق عملی که مقدمه فلسفه علمی یعنی علم اخلاق و سیاست.

بخش سوم

تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را مینوان بدو دسته منقسم نمود فیلسوفان و ارباب دیانات.

فیلسوفان حسن را از آنرو واجب می شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته بآن است.

ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب میدانستند که خداوند انسانرا مکلف بحسن عمل نموده و پس ازین زندگانی از هر کس چیزی باقیست که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر در مییابد.

کانت متدین بدین مسیحی بود و از کودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن از نقادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است و بنابراین وجود پروردگار و نفس و بقای او را باستدلال عقلی نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود.

پس چنین بنظر میرسید که هم بنیان علمی اخلاق تباه شد و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل پیش آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود و حقانیت دیانت بر چه پایه است .

این مشکل راهم کانت بنقادی در عقل مطلق حل نمود اما نه عقل نظری بلکه عقل عملی نتیجه تحقیقات خود را در چند رساله و کتاب ثبت کرد که مهم تر از همه یکی رساله ایست که بنام مبانی فلسفه اخلاق (۱) و یکی کتابی بنام نقادی عقل عملی (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پردر از نشود و بر فهم نیز دشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی در می آوریم که بدهن نزدیک باشد .



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عمل نیک میانگیزد و از عمل بد باز میدارد .

پس باید از اینجا آغاز کرد که بینیم خیر و نیک مطلق چیست زیرا هر چه را مردم نیک میخوانند چون درست بنگری نیک مطلق نیست بلکه نیک است بشرط . مثلاً مال نیک است بشرط اینکه آنرا بمصرف خیر برسانی . جاه نیک است بشرط اینکه آزار به کسی نرساند . حتی فضل و علم نیک است باین شرط که در مورد صحیح بکار رود و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیک است اگر با حسن نیت و اراده خیر بکار برده شود و گرنه بد و شر خواهد بود .

پس نیک مطلق بی شرط یا بعبارت دیگر مبدأ نیکی حسن نیت و اراده خیر است . حسن نیت یا اراده خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا احسان بدیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

در اینجا هم چون درست بنگزیم میبینیم اراده خیر نیک کلمه است و آن پیروی از تکلیف است یا عزم بر ادای تکلیف و چون غالباً هوی هوس یعنی اموری که طبع انسان طالب آنهاست با تکلیف معارضه دارد پس اراده خیر بسیاری از اوقات با تمایلات طبع در کشمکش میباشد و آن هنگام است که اراده خیر بدرستی نمایان میشود .

تکلیف را چرا باید بجا آورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا بامید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است جلب سود یا دفع زیان کرده است و نمیتوان گفت اراده خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای مطابعت از قاعده کلی

انجام میدهد. بعبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم و مقدس است و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود و فرق است میان آنکس که عملی میکند بسبب اینکه قانون است و آنکه عملش با قانون سازگار است. دومی عملش مشروع است اما اولی نه تنها کار مشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جزادای تکلیف منظوری نداشته است و نیز فرق است میان آنکس که عملی از روی تمایل طبیعت انجام میدهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون میکند. اولی حظ نفس برده است و دومی ارادهٔ خیر و ادای تکلیف کرده است.

در اینجا بعضی از محققان بجد یا بهزل سر بسر کانت گذاشته گفته اند پس شرط ارادهٔ خیر و حسن نیت اینست که عمل ناگوار باشد و اگر من از روی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم و بنا بر رقت قلب دست بینوایی را بگرم ثوابی نکرده‌ام. ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست و اگر کسی کار خیر را از روی اگر اه بکند هیچ ثوابی نکرده است و هر چه پیشتر کار خیر را از روی رضا و رغبت بکند خیرش بیشتر است. مقصود کانت اینست که آنچه انسان را بکار خیر بر میانگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد نه عاطفه و هوای نفس زیرا اگر بنا بر خلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است.

پس محرک باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کف نفس مفرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است اما خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملازم طبع اوست.

بنابر این برای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید بر حسب تکلیف باشد و گرنه ممکن است نیک باشد اما اخلاقی نباشد. مثلا درستکاری بازرگانان نیک هست اما اگر نظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی است، همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست اما ملازم طبع است پس اخلاقی نیست چنانکه بسیار کسان چون از زندگانی بیزار میشوند خود کشی میکنند پس اگر در آنحال از خود کشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است یعنی بر حسب تکلیف است. کسی که از روی رقت قلب یا برای ثواب احسان میکند بسیار نیک میکند اما عملش اخلاقی نیست چون همانکس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان نکند. هر گاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود و جفاکاری ابناء روزگار بر حسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است.

و از عبارات کانت است که «من خواب میدیدم و میپنداشتم زندگانی تمتع است چون بیدار شدم دیدم تکلیف است».

حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنست که شخص در او به نتیجه ننگردد و غایتی در پیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد.

نظر باینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعده کلی است نخستین قاعده اخلاقی که خود را بآن مکلف میبینیم اینست: همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد.

مثلاً یکی از دستورات های اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعده ای که بدست دادیم سازگار است یعنی میتوان خواست که وفای وعده کلی باشد چرا که اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت و کسی نمیتواند بوعده کسی دل ببندد. همچنین یکی از دستورات های اخلاقی اینست که رد امانت واجب است و این دستور باید قاعده کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد و جایز شمرده شود که امانت را بصاحبش رد نکنند موضوع امانت منتفی میشود و امانت معنی نخواهد داشت. و نیز از دستورات های اخلاقی اینست که اگر دست میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعده کلی باشد زیرا بنیاد زندگانی اجتماع مردم بر اینست که از یکدیگر دستگیری کنند و گرنه هیئت اجتماعی یعنی وجود انسان باقی نمی ماند.

از تحقیقاتی که تا کنون کرده ایم بر می آید که در پیش چشم داشتن قانون و قاعده کلی و وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی بر تمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی، پس امری است عقلی و قبلی. عقل مطلق است که بانسان حکم میکند که اراده خیر و حسن نیت داشته باشد و فرمان میدهد که باید بتکلیف عمل کنی و قاعده کلی را محترم بداری و این امر که از جانب عقل عملی صادر میشود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است. (۱) او امر دیگر که غالباً انسان از آنها پیروی میکند امر مشروط است (۲) مثلاً اگر میخواهی سلامت باشی در شهوات افراط مکن، اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگو و درستکار باش و همچنین بر این قیاس. اما در احترام قاعده کلی و ادای تکلیف عقل امر قطعی غیر مشروط میدهد و وقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که عملت قاعده کلی باشد این امر شرطی ندارد و مطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد خواه مصلحت شخصی تو باشد خواه نباشد ارادات باید خیر باشد و عمل را باید بر حسب تکلیف انجام دهی که آن قاعده کلی است و اگر میل طبیعت یا مصلحت شخصی را پیروی کنی از امر مشروط مطابقت کرده ای نه از امر مطلق، و آن اخلاقی نخواهد بود.

این امر قطعی را چون بصورت حکم عقلی در میآوریم میبینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی. پس معلوم میشود که در امور اخلاقی یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت میشود پس در آن جنبه ای از عقل هم میتوان وارد نقادی شد جز اینکه در

(۱) Impératif catégorique اینجامطلق بآن معنی که در نقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه بمعنی غیر مشروط است. (۲) Impératif hypothétique

نقادی عقل مطلق نظری دست عقل راجز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم و عجز او را مشاهده کردیم ولیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع میشود و دست عقل بجایی بند هست .



گفتیم او امر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت های نسبی (۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی رابخوشی گذرانیدن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است نه کلی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی در کار نباشد چه در آن صورت زندگی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری و مطلق و کلی برای انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد .

بنابراین هر یک از موجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن بغایتی است بجز خود انسان که او خود غایت است . از اینجا يك قاعده دوم اخلاقی بدست مامیاید که باین عبارت درمیآوریم : چنان رفتار کن که هر آن را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بینداری نه طریق وصول بغایت . از این قاعده دستور های پیشین هم بخوبی مفهوم و روشن میشود یعنی در هر یک از آنها درست بنگریم میبینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غایت .

از اینجا نتیجه میشود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبه انسانیتش یعنی (عقلش غیر مشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنن و از اینجهت بانفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی محکوم عقل خویش است و پس از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست و لازم نیست باشد . پس حسن نیت و اراده انسان بر خیر یعنی عقل عمل او مستقل و آزاد است بنابر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است و میداند چه باید بکند . و از همین روست که موجودات عاقل میتوانند در تحت قوانین مشترك زندگانی کنند و هیچیک محکوم دیگری نباشند زیرا که آن قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر اراده عقلی همگان میباشند .

حاصل اینکه بعقیده کانت اراده هر عاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایات مطلق بر هیئت اجتماعیه حاکم شود و بنا بر این قاعده سوم اخلاقی او را میتوان چنین عنوان کرد که : چنان رفتار کن که از قانونگزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستور هائی بر آید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد . پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده خیر است و

فصل هفتم

حسن نیت برادای تکلیف، و آن متابعت از قانون و رفتاری که بتواند قاعده کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، و این اراده خیر برادای تکلیف را عقل عملی انسان با وحکم میکند بامر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی اوسازگار باشد خواه نباشد.



اصول کلی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم و در این باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل مختار است یا نه و اختیار دارد که بهره چه میخواهد اراده کند یا مجبور است؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای اراده او قائل نشده اند و در نتیجه این رأی انسان کاملاً مسئول اعمال خود میباشد و اگر اراده اش خیر باشد شایسته پاداش است و اگر نباشد باید کیفر ببیند.

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته اند بنابراین که جمیع امور را مقدر بتقدیر الهی میدانند یا اگر بزبان دیانتی سخن نیکگویند نظر بوجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نیست و علت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد و اعمال انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست. پس هر اراده که انسان میکند موجب دود و در این صورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند و انسان را بکلی مجبور و نه یکسره مختار میدانند.

عقیده کانت اینست که انسان مختار است و حاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقد و مفصل است اینست که این مطلب با استدلال و برهان حاجت ندارد و اصلاً برهان بر نمیدارد و از مسائلی است که عقل نظری در آن عاجز است اما فطرت بر آن حکم میکند و هر کس درست تأمل نماید درمی یابد که مکلف است و برادای تکلیف توانا میباشد و اگر توانا نبود خود را مکلف نمیدید و مجبوریت خویش را در می یافت زیرا بسا میشود که انسان پیروی از امر عقل میکند با آنکه با تمایل طبع منافی است پس اگر مختار نبود نمیتوانست از آن پیروی کند.

این مسئله چنانکه گفتیم دلیل و برهان ندارد و نمیخواهد اما بیانش باین وجه است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است و قاعده ترتب معلول بر علت بطور وجوب در آنها جاری است. سنگی که از بلندی رها شود بمقتضای قوه ثقل مجبور است که فرود آید و اگر مانع نداشته باشد نمیتواند نیاید اما این وجوب در عوارض و حادثات است و ما

از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنانکه در نقادی عمل مطلق نظری بدستی معلوم شد. اما همین عقل مطلق چون جنبه نظری را رها کرد و بجنبه عملی گرایید بدون دلیل و برهان بپداخت حکم میکند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست و در نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود و عقل نظری اگرچه از درک این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز بازماند منکر هم نتوانست بشود چنانکه در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز کرد که ذوات مختار و عوارض موجب باشند. عقل نظری تجویز کرد و محتمل دانست اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمی کند و آن را اصل موضوع میداند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکند و مسلم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خط ها خط مستقیم است.

پس مطلب باینصورت در می آید که در انسان طبعی است (۲) و عقلی از جهت طبع مربوط به عالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تا به قاعده ترتیب معلول بر علت میباشد و خواهی نخواهی مجری میشود و اگر انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری در کار نداشت و لیکن از جهت عقل انسان مربوط به عالم معقولات (۴) است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است قانون و قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او و در واقع مخلوق اوست دیگری بر او قانونی تحمیل نمیکند و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود جمیع اعمالش با قانونش منطبق میبود و لیکن چون در وجود انسان عقل باطبع همراه است باید قانون خود را برای طبع بصورت امر و فرمان در آورد همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است و مشر بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و او را محترم میدارد و اطاعتش نسبت به او از اینروست و اختیاری است نه اجباری. امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگرچه میتوانی نکنی و «باید بکنی» غیر از اینست که «مجبوری بکنی» مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی، و قدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیاری اتفاق می افتد که نمیکنی و همین فقره شاهد است بر اینکه انسان اراده دارد (۵) و همین توانایی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که

(۱) رجوع کنید به صفحه ۱۵۳ همین کتاب (۲) از استعمال لفظ نفس خودداری میکنیم

چون در نزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده و مایه تشویش ذهن است (۳) Phénomène (۴) Noumènes (۵) اروپائیان اختیار و اضطرار را به Volonté منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم. وقتی که میخواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند آیا اراده انسان آزاد است یا مجبور است و لیکن ما نمیتوانیم اینقسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر بخواهیم تعبیر اروپایی نزدیک شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عبارت در آوردیم درستی کلمه کانت روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد.

اطاعت امر عقل نمیکند آزادی خود را اذ دست داده و مقهور طبع یعنی عوارض و حادثات شده و خود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و بقول معروف نفس پروری کرده و شخصیت انفرادی خود را منظور داشته است. ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل را میبرد و از شخصیت صرف نظر کرده عمل خود را با قاعده کلی منطبق میسازد مأموریت و مختاریت یکی میشود و امر و آمر و مأمور در وجود انسان اتحاد مییابد. و منشأ حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان دارد و درمییابد که او با دیگران برابر است و دیگران هم از نوع او هستند و هر کس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نمیفهمیده است و دریافته است که اگر همه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که اراده خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود و غایات مطلق استقرار خواهد یافت و هیئت اجتماعی مدینه فاضله خواهد شد.

بسیار دیگر از همین مطلب اینست که چگونگی بشریت و انسانیت را در نظر میگیریم میبینیم حقیقت انسانیت عقل است و طبیعت بشریت عارضه اوست. انسانیت از معقولات است و بشریت از محسوسات، و همه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهین است و این دو وجه به هم منافات ندارند یعنی میتوانند سازگار شوند. طبیعت جنبه ماشینی است عقل جنبه حیاتی و این دو نظرگاه انسان موارد ظهورش بسیار است گاهی جسم است و روح، گاهی محسوس است و معقول، گاهی نظر است و عمل و گاهی علم است و ادب، گاهی هندسه است و صنعت یکی موجب است و یکی مختار. امور ایجابی را عقل نظری درمییابد و میسازد که جریان امور چگونه است، امور اختیاری را عقل عملی درک میکند و نشان میدهد که جریان امور چگونه باید باشد و این ادراک استدلالی نیست وجدانی است امانه و وجدانی محسی بلکه وجدانی عقلی یعنی عقل آنرا بیواسطه نظر درمییابد. اینکه عقل جنبه عملی دارد و ما را بقانون کلی مقید میسازد درمی یابیم اما چرا چنین است نمیدانیم بختار بودن نفس بی میبریم و یقین میکنیم اما برهانش را نمیدانیم چنانکه بوجود خود نفس و عقل نیز بهین نحوی میبریم.



برای هر کس که متنبه و هوشیار باشد و در کار دنیا و حال خود بنگرد سه سوال پیش میآید: یکی اینکه چه میتوانم بدانم. دوم اینکه چه باید بکنم. سوم اینکه چه امید و انتظاری میتوانم داشته باشم.

جواب سوال اول از نقادی عقل نظری معلوم شد و جواب سوال دوم از نقادی عقل عملی بدست آمد اینک جواب سوم راهم از راه سوال دوم درخواهیم یافت. از نقادی عقل عملی دانستیم عقل بانسان امر میکند که در ادای تکلیف حسن نیت

داشته باشد و فضیلت (۱) همین است و این امر مطلق است و بی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی در نظر گرفته شود و ملاحظه نباید کرد که عمل بفضیلت مایه خوشی هست یا نیست ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه با رعایت قساوت اخلاقی خوشی و سعادت (۲) خود را بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هر کس بفضیلت عمل میکند و ادای تکلیف مینماید و در این باب حسن نیت دارد شایسته خوش و سعید بودن است و استحقاق آنرا دارد.

و نیز میبینیم باسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشی‌های ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد.

خیر کل تام چیست؟ یقین است که خوشی با سعادی بودن از فضیلت میسر نیست اما بتجربه دریافته‌ایم که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست. همچنین میدانیم که خوشی مایه تخلق بفضایل بالضروره نمیشود پس نه خوشی مایه فضیلت است نه فضیلت مایه خوشی است و این هر دو باید با هم ترکیب شود چون فضیلت تام یعنی عصمت (۴) با خوشی تام جمع گردد خیر کل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد اگر عقل نظری از انبساط این مطلب عاجز است عقل عملی بیقین بر آن حکم میکند.

پیش از این معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آنچه در انسان دارای این اراده است یعنی با اصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط بعالم مقولات است و از اینروست که آزاد و مختار است. اکنون دریافته‌ایم که این نفس خود را مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام مییابد و آن در زندگانی دنیا میسر نیست چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست مییابد نه سعادت مطلق نصیب او میشود. پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ بانی است تا بتواند در وصول بکمال سیر کند و تبیینی که میان عقل و طبع او هست مرتفع شود و بخیر کل تام که همه جهانیان خواهانش هستند و بسوی او میروند برسد.

اینست جواب سؤال سوم و آنچه میتوانیم امیدوار باشیم. بعبارت دیگر آنچه ما بواسطه اویقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که با وجود تخته‌بند تن بودن میسر نیست و این عقیده برای ما با استدلال دست نمیدهد بلکه باید آنرا از اصول موضوعه بدانیم.

وصول بکمال یعنی خیر کل تام و سازگار شدن قانون اخلاقی با جریان امور عالم از عهده خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته نیست و چاره نداریم جز اینکه بگوئیم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد و وجود عالم و جریان امور

او الزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او با جریان امور و عمل بر مقتضای اختیار و آزادی همه بر حسب مشیت اوست یعنی ذات باری و پروردگار عالم است .



پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی بشیوه کپرنیک بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می گرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسان را بتکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم بگوئیم امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان بحسن نیت و اراده خیر حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانیکه در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادرک نفس و ذات باری دسترسی هست نه باثبات آن و در انجام سخن این هر دو امر را اثبات نمود و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت بملاحظات دنیوی و از ترس مردم کرده است ولیکن حق اینست که هیچیک از این دو وجه نیست و در جواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینست که عقل دوقوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس و تجربه بادرک انسان در آمده در تحت کلیات در میآورد و از آنها مفهومات میسازد و آن مفهومات

را بصورت موضوع و محمول درآورده محمولات را بر موضوعات بار کرده در تجربیات خود حکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب میدهد و این قوه را عقل نظری مینامند و این قوه نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمیتواند بکند و ذوات و معقولات حقیقی را فقط میتواند فرض کند و محتمل بداند و دستش بادرک و اثبات آنها نمیرسد زیرا آنچه ادراک میشود بوسیله حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات ، و عقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لسی در مفهومات و معقولاتی است که منشأ و مبدأ آنها حس است و حس تنها بعوارض تعلق میگیرد و ذوات را در نییابد و عقل نظری هر وقت بذوات میپردازد خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد دستش تهی است و بنابراین احکام و قیاسات و براهینش لفاظی و خیال بافی است و ادراک حقیقی نیست و غلط و متناقض در میآید و از این سبب است که نظرها در آن احکام مختلف میشود گروهی میپذیرند و جماعتی انکار میکنند ، و بنابراین فلسفه اولی در آن قسمت که راجع بذوات است چه مادی و چه مجرد استوار نیست و علمیت ندارد و فقط در عوارض و حادثات میتوان فلسفه علمی ساخت که در آنها عالم و معلوم متحدند و ادراک حقیقت دارد اعم از اینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد یا نباشد و این فلسفه عملی همان است که کانت گمان کرده بود بنقادی عقل نظری راهش را بدست آورده است و در پی تدوین آن بود و مجالش را نیافت .

قوه دیگر عقل آنستکه انسان بواسطه او اموری را بوجودان غیرحسی ادراک میکند و آنها ذواتند نه عوارض، مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود و این قوه را عقل عملی مینامند در مقابل عقل نظری، بنا بر اینکه عقل بوسیله این قوه انسان را بر عمل نیک برمیانگیزد اما نه باعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقراء و بی بردن از معلول بعلت یا از علت بمعلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است و حتی یقینی تر از احکامی است که بقوه نظری میکند و این قوه یعنی عقل عملی بر تروشریف تر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و درباره حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن وسوسه میکند و شک میآورد اما عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و اراده خیر را بانسان میدهد و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان است نه تشکیک.

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر واحداست دوجنبه دارد یکی جنبه استدلال یکی قوه ایمان. جنبه استدلالش در عوارض که مربوط بمحسوسات و تجربیات امسوری است که تحت مقولات در میآیند کار میکند و علم را میسازد، و قوه ایمانش در حقایق مربوط بامور فوق حس کار میکند و دین را صورت میدهد و کانت خود تصریح کرده است که «من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جاباز کنم».

پس در گفته های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست که او قوه استدلال را در حقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراک آنها و یقین بوجودشان را تنها بقوه ایمان ممکن میشمارد که آنهم خود يك جنبه از عقل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده است بلکه از گفته هایش پیداست که همواره روی دلش بسوی علم بود و تا آخر عمر برای تدوین فلسفی علمی کار میکرده است فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده و معتقد شده است که ادراک ذوات بیرون از آن حدود است.

اما گروهی که احتمال بدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است بیاد نیآورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده و عملی از او دیده نشده است که با نظریات اخلاقی او مبیانت داشته باشد و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است برخلاف عقاید قسریان سخن گفته است، چنانکه يك مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند. پس از آنهم بمجرد اینکه زبانش آزاد شد دنباله همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عامه بیمی بخود راه ندارد بنا بر این دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان او بذات پروردگار و بقای نفس و فاعل مختار بودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیک کنیم بلکه از گفته ها و نوشته ها و رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکه اخلاقی داشته و بقول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را بر لزوم حسن

نیت در ادای تکلف بگوش هوش میشنیده و بردیده دل او غیان بوده است که این امر حکم خداوند است.

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز را همه گوش می شنود و آن امر عیان را همه چشمی می بیند یا فطرتی مانند فطرت کانت و یا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان بدل بتابد. در هر حال یکی از عبارات کانت اینست که: «چون مردی را می بینیم که استواری منش او برتر از من است هر چند عامی و در مقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود» (۱) و نیز از عبارات دیدارش که مربوط باین مبحث است وجلب توجه صاحب نظران را نموده اینست که عیناً ترجمه میکنیم میگوید:

«ای تکلیف، ای نام بلند بزرگ، خوش آیند و دلربا نیستی اما از مردم طلب اطاعت میکنی و هر چند اراده کسانرا بجنبش میآوری نفس را بچیزی که کراهت یابیم بیاورد نمی ترسانی ولیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودی خود در نفس راه مییابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش میکنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی بخلافش رفتار میکنند در بیشگاه او ساکنند. ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن برخاسته ای کدام است؟ ریشه نژاد ارجمند تو را کجا باید یافت که او با کمال ممانعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند بخود بدهند شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمیآید. انسان از آنجهت که جزئی از عالم محسوس است همانا بواسطه آن اصل از خود برتر میرود و آن اصل او را مربوط باموری میکند که تنها عقل میتواند آنرا ادراک نماید، آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت میباشد.»



کانت فلسفه علوم طبیعی را مجال نکرده است تدوین کند اما در فلسفه اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدو قسم کرده است: یکی تکلیف قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع بر مردم الزام میشود و نقص آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانهها میگردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و محاکمه اش با نفس انسان است.

در تکلیف قانونی نظر بعدل و داد است و اصلی که بر آن حکم فرماست اینست که «داد هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس با آزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابراین حکم کلی در این باب اینست: چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یک قاعده کلی با آزادی همه مردم سازگار شود.

(۱) در عوض فتننل میگفت چ-ون در مقابل بزرگان واقع میشوم بستم خ-م میشود اما نفسم خاضع نمیکردد.

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد.

سپس کانت در هر يك از این دو قسم تکلیف بشرح و بسط پرداخته شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت و عدل و داد است معین میکند و اصول حقوق را از حقوق خصوصی و عمومی و حتی حقوق بین الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی و موجبات آن و استقلال ملل تشکیل جامعه ملل و عدم مداخله دولتها در کار یکدیگر مشخص مینماید. آنگاه بتکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلوم و اصول و شرایطی را که برای دو مقصود باید رعایت کرد معین مینماید و چگونگی تربیت کودکان و جوانان را بیان میکند و در فلسفه تاریخ و مبحث نژاد های نوع بشر و موجبات ترقی انسان وارد میشود و شرح این جمله از گنجایش کتاب ما بیرون است از آنرو که مادر این مختصر فقط میتوانیم سر رشته اجمالی از اصول فلسفه هر يك از حکمای بزرگ را بدست خوانندگان بدهیم و سیر حکمت را بطور کلی بنماییم و در همین بیان بسیار موجز که از اصول فلسفه کانت نموده ایم بیم آنست که سخن را درازا کشیده باشیم و بهمین سبب کلام را اینجا پایان میرسانیم و از بیان موشکافی های کانت در باب قوه تمیز ذشت و زیبا یعنی ذوق که آنرا قوه سوم نفس انسان و واسطه میان عقل نظری و عملی شمرده و زیبایی را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است خودداری میکنیم و همچنین از تحقیقات او در باب دیانت در حدود عقل و لزوم پیراستن دین مسیحی از عوارضی که با عقل سازگاری ندارد تن میزنیم تا خوانندگان فرسوده نشوند و استقصای مطالب مایه آزر دگی خاطرشان نگردد.

کسانیکه در همین مختصر بدقت نظر کنند پایه بلند کانت را در علم و فلسفه که از زمان باستان تا کنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در مییابند و برای فهم فلسفه جدید و سیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم آماده میشوند.

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده

فونتئل	آدم
کاترین دوم	آدم اسیت
کازترین	آنسلم
کانت	ابوعلی سینا
کپرنیک	ایقور
کپلر	ایقوریان
کندیاک	ارسطو
گاساندی	ارنو (انتوان)
گاليله	اسپینوزا
لابرویر	استورت (دیوگلد)
لاپلاس	افلاطون
لارشفو کو	اگوستین
لاک	برکلی
لامتری	بسوئه
لایبنتیس	بطلمیوس
لویی چهاردهم	بل (پیر)
مالبرانش	بنتم
مسیح	بیکن (فرنسیس)
مغول	پاسکال
منسکیو	دالامیر
موسی بن میمون	دکارت
نصیر (خواجه)	دیدرو
نیکل (پیر)	ذیقراطیس
نیوتن	رواقیان
ولتر	روسو
ولف	رید (طامس)
هابز	سقراط
هاروه	شارل دوازده
هلباک	عیسی
هلوسیوس	فردریک دوم
هویگنس	فردریک گیلیوم دوم
هیوم	فروریوس
یونانیان	فنلن

فهرست کتابهاییکه نام آنها در این کتاب آمده است

اخلاق	سوفسطیقا
آب قطران	سیر حکمت در اروپا
السیفرن	طوبیقا
امیل	علم اخلاق
انالوطیقا	فرهنگ تاریخی و تحقیقی
انجیل	فرهنگ فلسفی
اهل شهر	قاطینوریاس
باری ارمیناس	کتاب در احساسات
بهبود عقل	کتاب در طبیعت انسان
بیان فلسفه دکارت	کلیات قصار
پیمان اجتماعی	گفتار در عدم مساوات میان مردم
تحقیقات تازه در فهم و عقل انسانی	گفتگو در تعدد عوالم مسکون
تحقیقات در عدل خداوند	گفتگو در مابعدالطبیعه
تحقیق در فهم و عقل انسان	لویاتان
تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان	مبادی علم انسان
تفکرات مسیحی	مبانی فلسفه اخلاق
جستجوی حقیقت	معرفت جوهر فرد
چگونگی ابصار	معرفت خدا و نفس
دایرة المعارف	منطق پور روایال
ذین در حدود عقل	منطق بسوئه
رساله الهیات و سیاسیات	نامه های ایرانی
رساله در منشاء علم انسان	نقادی عقل عملی
روح قوانین	نقادی عقل مطلق

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

روس و روسیه	آتن
روم	آلمان صغیر
ژنو	آلمان
سوئد	آمستردام
سوئیس	اوپا
عثمانی (دولت)	اسپانیا
فرانسه	اسکاتلند
فرنگه	اسلامی (کشورهای)
کنبریج	اطریش
کنیگسبرگ	انگلستان و انگلیس
لاهی	ایران
لایپسیک	ایتالیا
لندن	بردو
مشرق زمین	برلن
هانور	پاریس
هالاند	برنقال
هندوستان	پروس
یونان	پور روابال

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمیشویم
که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق ، کامل ، تام
Abstraction	انتزاع ، تجرید
Action	فعل (مقابل افعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم بر چیزی بر حسب مشابهت با چیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا، تحلیل، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبهٔ قبلی ادراک
Antinomie	تنازع احکام
Antithèse	تضاد، تقابل، نقیض قضیه
Antitypie	مایهٔ عدم تداخل، مادهٔ نخستین
Aperception	ادراک آشکار (با اصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب، ضروری
Appétit	شهوت، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان‌شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن، علم، صنعت
Assertorique	تحقیقی

Association d'idées	تداخی معانی
Atome	جزء لا یتجزی
Attribut	محصول ، مسند ، صفت
Axiomes	اصول متعارفه ، علوم متعارفه
Bien	خیر ، نیک
Bien (souverain)	خیر نام ، خیر کل
Bonheur	خوشی ، سعادت
Calcul des probilités	محاسبه احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبه امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبه فاصله و جامعه
	محاسبه مقادیر بینهایت خرد (این محاسبه و دومحاسبه)
Calcul infinitésimal	قبل هر سه وجود مختلف از یک عمل میباشد ()
Caracteristique universelle	زبان عمومی ، دال کلی
Catégories	قاطبه و ریاس ، مقالات
Catégorique	حملی ، قطعی ، مطلق
Causailté	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجب
Cause immanente	علت درونی ، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی ، علت سببی
Cause transitive	علت متعدی
Charité	رحمت ، محبت ، رأفت
Coexistence	همبودی ، مقارنه
Communauté	مشارکت ، یکسانی
Comparaison	سنجش ، مقایسه ، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de al raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، علت
Conditionné	مشروط ، معلول
Connaissance	شناخت ، معرفت ، علم ، شناسائی ، معلوم

Connaissance à priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à postérieure	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان ، ادراک ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguïté	مجاورت
Contingence	امکن مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contradiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosmos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفه نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
	خدائی ، خداپرست (مقابل عیسائی و عیسی پرست باصطلاح
Déiste	مشرکین مسیحی)
Désir	میل ، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی
Démonstration à postérieure	برهان المی
Désotisme	حکومت دلتخواهانه ، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول بر علت
Dialectique	جدل . مباحثه ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Diversité	این نه آنی ، غیریت ، تشتت
Dogmatisme	فلسفه جزمی
Dogmatiste	فیلسوف ، جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد

فهرست اصطلاحات

Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumière (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه حسی ، مسلک تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	ازاصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت ذشت وزیبا ، شناخت قوه حس (باصطلاح کانت)
Esthétique transcendante	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثير
Etre	هستی ، وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculté représentative	قوه مصوره
Fatalité	جبر ، فضا
Fin	غایت ، گران ، نهایت ، انجام ، پایان
Force	نیرو ، قوه
Forme	صورت
Harmonie préétablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی ، مشروط ، فرضی
Idéalisme	اصالت ، تصور
Idée	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idée inadéquate	علم غیرمنطبق ، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	اینها منی ، مساوات
Immanent	درونی
Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق ، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع
Impression	تأثیر ، حس

Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Inadéquate	علم منطبق ، علم تمام
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ادراک ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ، حدش ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
Liberté	اختیار ، آزادی
Liberté d'indifférence	اراده حرافیه ، آزادی مطلق
Libre penseur	آزاد فکر
L'imitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییعی
Limitation	تحدید ، حصر
Logique	منطق ، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، ماده نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات و قوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفه اولی ، بعد الطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
Mode	جهت باماده (در قضیه) ، حالت یا موارد جوهر (با اصطلاح اسپینوزا)
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهر ، فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبیع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
Neture naturante	ذات ، ذات سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات ، ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)

Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلب ، سالب
Négation	نفی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم
Noumène	ذات ، ذات معقول
Objectif	عینی
Objet	چیز ، شیء ، عین ، موضوع
Objet pensé	شیئی معلوم
Ondulation	توج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود ، همه خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی ، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعالی ، نفسانیت ، عشق
Pendule	آونک
Pensée	فکر ، اندیشه ، علم
Percéption	ادراک
Pessimisme	بد بینی ، یأس
Pessimiste	بد بین ، مأیوس
Phénomène	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
Plisir	خوشی ، لذت
Pluralité	کثرت
Point de vue	نظرگاه ، دیدگاه
Point métaphysique	نقطه فاسفی
Point substantiel	نقطه جوهری
Possibilité	امکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل ، قاعده ، دستور
Problématique	احتمالی

Psychologie	روانشناسی، معرفت نفس، خودشناسی
Puissance	قدرت، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت، چونی، صفت
Quantité	کمیت، چندی
Raison	عقل، دلیل، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت، تحقق، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاک، سوسطائی، منکر
Science	علم
Scholastique	شیوه مدرسه اسکولاستیک
Sensation	حس، احساس، تأثر
Sensibilité	حس، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس
Singulier	مفرد، مخصوص
Solidité	چهود، استحکام، جرم
Spéculatif	نظری
Spirituel	روحی، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر، ذات
Subsistance	وجود، ذاتیت
Subjet	موضوع، نفس
Subjet pensant	نفس عالم

فهرست اصطلاحات

Synthétique	ترکیبی ، جامع
Table rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان ، وقت
Théologie	خدا شناسی ، علم الهی ، الهیات
Thèse	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalité	کلیت ، کل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendental	برترین
Tristesse	حزن ، اندوه
Uniré	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهان ، جهانگیر ، عالمگیر
Université	جامعه ، علمی ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonté	اراده

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

Transcendant	برتر	Création	ابداع
Transcendental	برترین	Vision	ابصار
Démonstration	برهان	Union, hasard, unanimité	اتفاق
Démonstration a postériori	برهان انی	Continuité	اتصال
Dem à priori	برهان لمی	Ether	اثر
Infini	بیکران	Caractère, morale, éthique	اخلاق
Infinité	بیکرانگی	Sensation	احساس
En acte.	بالفعل	Liberté	اختیار
En puissance	بالقوه	Perception	ادراک
Espace, étendue	بعد	Volonté	اراده
La mal	بدی	Liberté d'indifférence	اراده جبرافیه
Continuité	پیوستگی	Induction	استقراء
Impression	تاثیر	Intuition, illumination	اشراق
Changement, Transformation	تبدیل	Règle, principe	اصل
Abstraction	تجسس	Postulat	اصل موضوع
Analyse, décomposition	تحلیل	Axiomes	اصول متعارفه
Existence, réalisation	تحقق	Relation	اضافه
Imagination	تخیل	Cieux	افلاک
Impénétrabilité	تداخل (عدم)	Douleur	الم
Economie domestique	تدبیر منزل	Théodicée, théologie	الهیات
Synthèse, composition	ترکیب	Abstrait	انتزاعی
Egalité, identité	تساوی	Discontinuité	انفصال
Jugement	تصدیق	Passion	انفعال
Notion idée	تصور	Foi	ایمان
		Diversité	این نه آنی
		Identité	اینهمانی

Philosophie, sagesse	حکمت	Représentation	تصویر
Philosophe, sage	حکیم	Relation	تضایف
La mecanique	حیل (علم)	Pluralité	تعدد
Qualite, propriete	خاصیت	Définition	تعریف
caracteristique		Pensée, jugement, intelligence,	تعقل
Illusion, erreur	خطا	raisonnement	
Vide	خلاء	Détermination	تعیین
Imagination	خیال	Changement	تغییر
Le bien	خیر	Meditation, reflexion	تفکر
Signifiant	دال	Liberte	تفویض
Perception, comprehension	درک	Fatalite, destin	تقدیر
Signification	دلالت	metempsychose	تناسخ
Raison, signe	دلیل	Contradiction	تناقض
Essence, substance	ذات	Illusion, imagination	توهم
Essentiel	ذاتی	Stable, fixe	ثابت
Sentiment, gout	ذوق	Stabilite, fixite	ثبات
Exprit	ذهن	Eternel	جاوید
Ideal subjectif	ذهنی	Perennite, eternite	جاویدی
Temps	زمان	Fatalisme, contrainte	جبر
Enrepos	ساکن	Partie	جزء
Sepos	سکون	Particulier, partiel	جزئی
Sophiste, sceptique	سوفسطایی	Corps	جسم
politique	سیاست و سیاست مدن	Corporel	جسمانی
Sciences politiques	سیاسات	Genre	جنس
Personnel, individule	شخصی	Mode, direction, sens	جهت
Le mal	شر	Substance, essence	جوهر
Condition	شرط	Etat, mode	حالت
Intelligence, conscience	شعور	Memoire	حافظه
Connaissance	شناخت	Mouvement	حرکت
Désir, amour, appétition,	شوق	Translation	حرکت انتقالی
passion		Changement de	حرکت وضعی
Vision intuition	شهود	position	
Manière, méthode	شیوه	Sensation, sens sensibilite.	حس
Attribut, qualité	صفت	Realite, verite	حقیقت
Image, forme, idée	صورت	Reel, veritable, vrai	حقیقی
Cause formelle	صوری (علت)	Jugement, sentence	حکم

Philosophie première	فلسفه اولی	Nécessaire	ضروری
métaphysique		Nature	طبیع
Sphère céleste, ciel	فلک	Physique, naturel	طبیعی
Science, art	فن	Saut	طافره
Entendement	فهم	Univers, monde, cosmos	عالم
Existant en soi	قائم بذات	Microcosme	عالم صغیر
Puissance, pouvoir	قدرت	Macrocosme	عالم کبیر
autorité, force		Inexistence, néant	عدم
Dessein	قصد	Phénomène, accident	عرض
Destin, fatalité	قضا و قدر	Accidentel	عرضی
Proposition	قضیه	Intelligence, sagesse,	عقل
Faculté puissance, force	قوه	pensée, raison	
Analogie, syllogisme	قیاس	Raison, cause	علت
Parfait	کامل	Causalité	علایت
Pluralité	کثرت	Art, science, connaissance,	علم
Totalité, total, tout	کل	notion, pensée, conscience	
Général, universel	کلی	Connaissance Imédiate,	علم حضوری
Entelechie, Perfection	کمال	intuition, conscience	
Quantité	کمیت	Action	عمل
Generation et corruption,	کون و فساد	Pratique	عملی
production et destruction		Elément	عنصر
Qualité	کیفیت	Fin, but	غایت
Plaisir	لذت	Causé finale	غائی (علت)
Métaphysique	ما بعد الطبیعه	Cause efficiente	فاعلی (علت)
Matière	ماده	Sublime, supérieur,	فائق
Materiel	مادی	trancendant	
Quiddité, essence	ماهیت	Supposition, hypothèse	فرض
Imagination	متخیله	Différences pécifique	فصل (منوع)
Determine	متعین	Espace	فضا
Variable, changeant	متغیر	Vertu	فضیلت
Fin	متناهی	Naturel, inné	فطری
Affirmatif, positif	مثبت	Effet, action, acte	فعل
Idées	مثل	En acte, actuel	فعلی
Contraint	مجبور	Réflexion, pensée	فکر
Immateriel, abstrait	مجرد	Philosophie, métaphysique	فلسفه
Determine, borne	محدود		

فهرست مندرجات

Affirmatif, positif, determine	موجب	Sensible	محسوس
Determinant, (cause)	موجب	Limite	محدود
Etre, existant	موجود	Attribut	محمول
Endroit, lieu	موضع	Libre	مختار
Sujet	موضوع	Imaginaire, imagine	متخیل
Irreel, imaginaire, imagine	موهوم	Particulier, singulier	مخصوص
Imparfait, incomplet	ناقص	Signification, sens, signifie	مدلول
Infini, illimite	نامحدود	Circulaire, rond	مستدیر
Consequence	نتیجه	Droit	مستقیم
Rapport, relation	نسبت	Attribut	مستند
Speculatif, theorique	نظری	Sujet	مستند الیه
Ame, soi	نفس	Observation	مشاهده
Affectif	نفسانی	Sceptique	مشکک
Affections, passions	نفسانیات	Pur, absolu	مطلق
Negation	نفی	Hypothetique, conditionnel, conditionne	مشروط
Imperfection	نقص	Intelligible, raisonnable	معتدل
Espèce	نوع	Couditionne, effet, cause	معلول
Necessaire	واجب	Ideal, moral	معنوی
Unite, un	واحد	Idée, concept, notion	مفهوم
Intuition, Censcience	وجدان	Simultaneite, coexistence	مقارنه
Necessite	وجوب	Quantite, grandeur	مقدار
Etre, existence, substance	وجود	Suppose, virtuel, fatal destiné	مقدر
Unité	وحدت	Categorie	مقوله
Pantheisme	وحدت وجود	Premisse	مقدمه
Imagination	وهم	Le plein	ملاء
Simultaneite	همبودی (مقارنه)	Logique	منطق
Panthéisme	همه خدائی	Passif	منفعل
Matière	هیولی (ماده)	Negatif	منفی
Conviction, certitude	یقین		

فهرست مندرجات

مقدمه

صفحه

۶

فصل اول

حکمای فرانسه در سده هفدهم

۲۲	پاسکال
۱۴	مالبرانش
۱۹	حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

فصل دوم

اسپینوزا

۲۲	بخش اول شرح زندگانی او
۲۴	بخش دوم فلسفه اسپینوزا
۲۴	۱ - کلیات
۲۶	۲ - سلوك در جستجوی حقیقت
۲۸	۳ - خداشناسی
۳۴	۴ - خود شناسی
۴۱	۵ - بندگی و آزادی انسان

فصل سوم

لایبنیتس

۴۸	بخش اول شرح زندگی او
۵۰	بخش دوم مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او
۵۲	بخش سوم یادآوری های لازم
۵۶	بخش چهارم فلسفه لایبنیتس
۵۶	بهره اول - بیان لایبنیتس درباره جوهر و حقیقت وجود
۶۴	بهره دوم - بیان لایبنیتس درباره فهم و عقل انسان
۶۷	بهره سوم - بیان لایبنیتس در خدا شناسی
۶۹	بهره چهارم - بیان لایبنیتس در چگونگی آفرینش

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سده هفدهم

۷۲	بخش اول هابز
----	--------------

۷۵	بخش دوم لاک
۸۸	بخش سوم نیوتن

فصل پنجم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

۹۱	بخش اول برکلی
۹۶	بخش دوم هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

فصل ششم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

۱۰۴	بخش اول فونتنل
۱۰۵	بخش دوم منتسکیو
۱۱۰	بخش سوم ولتر
۱۱۵	بخش چهارم روسو
۱۱۹	بخش پنجم دیدرو و اصحاب دایرة المعارف
۱۲۳	بخش ششم کنديك

فصل هفتم

کانت

۱۲۶	بخش اول شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او
۱۳۲	بخش دوم بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری
۱۳۲	بهره اول مقدمات
۱۳۷	بهره دوم شناخت برترین حس
۱۴۰	بهره سوم تحلیل برترین قوه فهم
۱۵۰	بهره چهارم جدل برترین
۱۵۶	بهره پنجم ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق
۱۵۸	بخش سوم تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق علمی
۱۷۱	فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است
۱۷۲	فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است
۱۷۳	نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است
۱۷۴	فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده است
۱۸۲	فهرست اصطلاحات بامعادل آنها بزبان فرانسه
۱۸۶	فهرست مطالب کتاب

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش
محمّد علی فروغی

ناشر

کتابفروشی زوار

تهران - خیابان شاه آباد

بنام ایزد مهربان

درین مجلد سیر اجمالی ما در حکمت اروپا پایان میرسد و خدای را سپاسگزاریم که ما را بانجام این خدمت موفق فرمود . چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود نگارش این مجلد سوم از سیر حکمت بسی دشوارتر از مجلدات پیشین بود زیرا افکار حکمای اخیر اروپا را که روش فکری ایشان با دانشمندان سابق ما بسیار متفاوت است میبایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنانکه بروش فکر اروپایی آشناییستند نیز مقصود را بدرستی دریابند. گذشته از شیوه بیان که که مقید بودیم کاملاً ایزانی باشد در بعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتی که در زبان و بیان ما سابقه نداشته است از نو بسازیم یا بعضی اصطلاحات پیشین را در مواردی که قدما بکار نبرده بودند باندک مناسبت در معنی منظور بکار ببریم و امیدواریم در اینکار دشوار پراز راه راست دور نشده باشیم و اگر قصوری رفته است ما را معذور دارند که در اینراه پیش از ما کسی قدم نگذاشته و جاده کوییده نشده بود .

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان بخطا نرفته ایم و گمراه نبوده ایم میتوانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب دو خدمت انجام داده ایم یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالاً با افکار حکمای باختر آشکار کرده ایم دیگر اینکه مفتاح و روش نگارش فلسفه جدید را بزبان فارسی امروزی بدست داده ایم .

از سهو و خطا گذشته ممکنست بر ما خرده بگیرند که در بیان مسائل پسر باختصار گذرانیده ایم . عذر ما درین ایراد وارد اینست که غرض ما آن نبود که دانش پژوهان ما ازین کتاب حکمت در اروپا را بدرجه کمال بیاموزند بلکه میخواستیم از دور منظره ای بایشان بنمائیم تا بدانند که دانشمندان مغرب زمین در چه خطوط سیر کرده اند و بآزار تحقیقات فلسفی در آنکشورها چه اندازه گرم بوده است تا چون مزه آنرا چشیدند اگر پسندیدند دنبال کنند و جویا شوند که جوینده یا بنده است . فایده این کتاب همینقدر است که سر رشته فکر هر يك از حکمای بزرگ را بدست میدهد پس از مطالعه آن اگر کسی بخواهد بهتر و بیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیکترین راه آنست که بتصنیفهای خود آن فیلسوفان مراجعه کند .

و نیز بس از آنکه بمطالعه این کتاب اجمالاً از سیر حکمت در اروپا آگاه شدند باید بکتاب فلسفی که امروز در اروپا مدار درس و بحث است بپردازند و چون از آن فراغت یافتند هر گاه دوباره نظری باین کتاب انداختند بسی بیش از آنکه نخستین بار بهره بردار خواهند بود و استفاده کامل برای کسانیست که هم با اصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند و هم رئیس مسائل علمی جدید را دیده باشند.

در پایان سخن گوئیم روش مادر نگارش این مجلد و ملحقات آن همان بود که در جلد دوم داشته ایم و آنچه در دیباچه آن کتاب نوشته ایم باین مجلد نیز راست می آید و از تکرارش بی نیازیم.

محمد علی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

از مطالعه و تأمل در مندرجات جلد اول و دوم این کتاب دستگیر میشود که از زمان باستان صاحب نظران و هوشمندان برخورد داشته اند باینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد و شاید که آنچه می بینیم و می بینیم نمایش ظاهری است و در پس این برده داستان دیگری است که باید بآن پی برد . پس دنبال گشودن آن راز رفتند و حکمت را تأسیس کردند و حکمت در آغاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند و چنانکه میدانید پس از آنکه معلومات اندکی به ناو شد برای اینکه اذهان آنرا باسانی فرا گیرد، تقسیمات در آن قائل شدند و حکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظری را هم بحکمت سفلی (طبیعیات) و حکمت وسطی (ریاضیات) و حکمت علیا (الهیات) بخش نمودند و در حکمت عملی تقسیمات تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را مقرر داشتند .

باینهمه مجموع این معلومات يك علم شمرده میشد که در نزد ما آنرا علم معقول می گفتند و پنهان آن باندازه ای بود که ملائیکه و رئیس ابوعلی سینا میتوانست کل حکمت نظری را در يك کتاب صدهزار بیتی که آنرا شفا نامیده بتفصیل بگنجاند و حکمت عملی بتفصیلش از اینهم کمتر بود .

راست است که بر فنون اصلی حکمت کم کم فنون فرعی هم علاوه شد که غالباً مدارش بر عملیات بود و باینجهت آنها را صنعت مینامیدند از قبیل پزشکی و ستاره شناسی و مهندسی و نیز اولیای دین حکمت عملی را قلمرو خاص خویش قرار دادند و در بسط آن اهتمام ورزیدند باوجود این اگر آنچه از این فنون بحقیقت عاید شده بود جمع میکردند دیده میشد که معلومات بشر چندان چیز قابلی نیست .

در سده شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا هوشمندان پیداشدند که بتهی دستی بشر در علم برخوردند و متوجه شدند که در ظرف دوهزار سال اخیر علم و حکمت چندان ترقی نکرده و سیرش تقریباً متوقف مانده است و بشری که در جلد اول و دوم این کتاب باختصار بیان کردیم بفکر چاره افتادند و راههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند . ضمناً علم جغرافیا هم بواسطه سیاحتها و مسافرتها طولانی مکمل گردید و اختراع فن چاپ نیز

بشر علم مددی بسزا رسانید و از آن زمان مخصوصاً در سده هفدهم و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد. در آغاز علم هیئت و نجوم متقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه پیدا شد و تکمیلات عمده دست داد و در طبیعیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد چنانکه این علوم زیر و رو گردید و ورق دفتر دانش بکلی برگشت. فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آنها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنها را از قلمرو حکمت و تحقیقات خود بیرون کنند و بعلمای متخصص واگذارند و خود در جهان شناسی بکلیات پردازند یا هم خویش را مخصوص حکمت علیا و اخلاقیات و سیاسیات کنند و از رأیها و نظریات تازه هم که در این قسمت ظهور نمود در جلد دوم این کتاب باجمال آگاه شدید و ملاحظه فرمودید که فلسفه سرانجام وارد مرحله نقادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیز برگردانید.

جریان این احوال در سده نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت و بیش از پیش قوت گرفت، علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی و فروع آنها را همواره ترقی دادند و رو بکمال بردند و از آنها نتایج شگفت انگیز گرفتند از قبیل اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف و تلفون و بیسیم و کشفیات طبی و جراحی و بسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هر روز مشاهده میفرمایید. محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و بورق زدن کتابهای قدما اکتفا ننمودند و هر روز فکری پیش آوردند و عالی نودر انظار جلوه گر نمودند که در این جلد سوم از کتاب سیر حکمت میخوانیم خوانندگان خود را اجمالاً با آنها آشنا سازیم.

با اینهمه کوشش باید اذعان کرد که نه معلومات مادر علوم طبیعی بکمال رسیده و معرفت ما با احوال طبیعت و اسرار آن درست شده و نه در فلسفه اولی بجائی رسیده ایم که طبع قانع شود و بیداست که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم و نمیدانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه و لیکن دامن امید را البته از دست نمیدهیم زیرا هر چند بمقصد و بقله کوه معرفت نرسیده ایم ولیکن افق ما بسیار وسیع و روشن گردیده و یقیناً پس از آنکه سیر حکمت را بسر رسانیدیم شوق ما برای پیمودن این راه دراز بیشتر خواهد بود.

چنانکه اشاره شد کسانیکه بقول قدمای ما بعلوم معقول اشتغال داشته و دارند دودسته شده اند. جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی و ریاضی نموده و مخصوصاً بوسیله تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات ما را بر احوال طبیعت افزون میسازند و گروهی بتفکر و تعقل میخوانند حقایق امور را از پس پرده بیرون آرند و امروز عادت بر این جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکمای فیلسوفان (۲) میتوانند و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (۴) میگویند.

این دو دسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت بدسته دیگری بی انصافی کرده اند بعضی از حکما جستجوهای علمارا حقیر شمرده و جزئیاتی ناقابل پنداشته اند بعضی از علماهم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشانرا فرضیات بی حاصل و لفاظی و خیال بافی انگاشته اند ولیکن حق اینست که این هر دو دسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده میکنند. معلوماتیکه علما بدست میآورند برای فکر حکما مایه میشود و مواد برای ایشان آماده میکند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بر بنیاد استوار برپا سازند و نظریاتی که حکما پیشنهاد میکنند و فرضیاتی که مییافتند سر رشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند و دنبال تحقیق آنها بروند و بر سبیل تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای کاخ را فراهم میکنند و حکما بمنزله مهندس و معمارند که طرح کاخ را میریزند و هیئت اجتماعی آن مصالح را معین مینمایند اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ ندهد مصالح سازان نمیدانند چه مواد باید آماده کنند و آنها را چگونه بسازند و اگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس و معمار ندانند باچه مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود و شاهد این مدعا اینکه تاکنون همه کسانی که در حکمت نظریات بلند دریافته اند میبینیم در علوم نیز تبحر و احاطه داشته اند و آنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکار میبرده اند.

پس این هر دو دسته برای يك منظور کار میکنند و یکدیگر یاری میدهند و تاکنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود تا وقتی که این کاخ اگر تمام شدنی است تمام شود و در آن موقع باز امتیاز عالم و حکیم از میان خواهد رفت. حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود اگرچه گمان میرود چون علم و حکمت بآن پایه برسد انسان بشر نخواهد بود و بهمین دلیل است که بامید رسیدن باین مقام باید در سلوک در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد و درازی راه نیندیشیم و درمانده نشویم.

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم بسیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا بدو باب بخش میکنیم در نخستین باب حکمای نیمه اول سده نوزدهم را میشناسانیم که اکثر آنان در نیمه دوم هجدهم بدنیا آمده و پرورش یافته اند ولیکن آثارشان در سده نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است. در باب دوم بحکمائی میپردازیم که در نیمه دوم سده نوزدهم بعرصه رسیده اند و دنباله تحقیقات ایشان بسده بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن حالت کنونی فلسفه را باز نموده و باجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه خطوط سیر مینماید.

و باز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که در نیمه اول سده نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمانیانند که پیروان « کانت » میباشند و لسی در عین اینکه بنیاد فلسفه

خود را از کانت میگیرند عقاید مخصوص بخود هم دارند و وارد تحقیق در امر ذات که کانت آنرا بیرون از دسترس عقل انسان میدانست میشوند، این فیلسوفان بر حسب ظاهر همه با هم مخالفند و ورود و خروجشان هم در مطالب متفاوتست اما در واقع نوع عقایدشان یکدیگر نزدیک است و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا میباشند.

فلسفه فیلسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه رمانتیک (۱) نامیده اند که در واقع باید فلسفه شاعرانه ترجمه کرد از آن رو که بخیالات شعری نزدیک است و شور و ذوق در تأسیس آن دخالت تام داشته است و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسب دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعرا و بهترین استادان موسیقی آلمانی بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما در آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده اند جماعتی مایل بدیانت و روحانیت و گروهی مادی و طبیعی بوده اند و بطور کلی در این دوره هم در آلمان و هم در فرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید.

در نیمه دوم سده نوزدهم صاحب نظران برجسته انگلیسی میباشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هم وطنان خود در فلسفه مبانی علمی در نظر گرفتند و رأیهای بدیع اظهار نمودند چگونگی فلسفه معاصر را در ضمن بیانی که در متن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول فیخته

۱ - مختصری از زندگی او

یوهان گتلیپ فیخته (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده ای از آلمان بدینا آمده و در کودکی قازچرانی میکرد. پدر و مادرش مردمان پرهیزکار بودند و او را به کلیسا میبردند روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه بکلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگذار شده بود چون کودک قازچران را با هوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از وعظ شنیدی بگو چنان بخوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ او را سزاوار فرزند خود دانست و متکفل پرورشش گردید. در هیجده سالگی بعنوان دانشجوی الهیات در دانشگاه پذیرفته شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل باشتغال بامور کشیشی نبود برای تحصیل معاش بمعلمی خصوصی پرداخت و این امر او را بسوی کشانید و آنجا با دختری که خواهر زاده کلوپستک (۲) شاعر بزرگ آلمانی بود آشنا شد و هر دو جوان یکدیگر دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که همتی بلند و طبیعتی منیع و عزمی راسخ داشت روزگار حقیر خود را شایسته همسری آن زن ندیده با او عهد بست که خود را میان دانشمندان بمقامی بلند برساند آنگاه بمزاجت قیام کند سپس از سویس بآلمان برگشت و بفلسفه کانت آشنا شد و پسندید و در اتنای جهانگردی به کونیگسبرگ رفت و با کانت ملاقات کرد و بر طبق فلسفه آن حکیم در اساس دیانت رساله ای نگاشت و کانت آن رساله را نیکو یافت و ترویج کرد

(۱) Johan Gottlieb Fichte (۲) Klopstock

کم کم تصنیفات دیگر هم از فیخته بظهور رسید و نام او بلند گردید و اسباب حصول آرزوی دیرینه اش در همسری با محبوبه فراهم آمد و همان اوقات او را در شهرینا (۱) از شهرهای آلمان بجای یکی از دانشمندان عالیقدر که تغییر شغل میداد باستانی دانشگاه برگزیدند و تدریسش بسیار پسندیده شده و در ضمن تدریس باز تصنیف هم میکرد ولیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند. فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمد و از تدریس در دانشگاه بنا معاف گردید و برلن رفت، پادشاه پروس متعرض او نشد و گفت اگر فیخته باخدا نزاع دارد بما مربوط نیست چند سال بعد باستانی در دانشگاه برلن تعیین شد، هنگامی که فرانسویان با انقلاب بزرگ دست برده بودند فیخته ذوق و شوری نشان داد و در تأیید آن نهضت نگارشها کرد اما در دوره ناپلئون که آلمانیان در مخاطره محو و اضمحلال افتادند میهن پرستی فیخته بجوش آمد و بر ضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرونگذاشت و در تهییج همشهریان بر مقاومت با دشمن مداخله عظیم داشت: زوجه اش نیز در بیمارستان پرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ میبرد و در نتیجه همین پرستاری بیمار شد و چون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردید و در آغاز سال ۱۸۱۴ بمرضی که از بیماران جنگ باو سرایت کرده بود در پنجاه و دو سالگی درگشت.

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگر بنام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در «سر نوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمند» و رساله ای در «طریق وصول بزندگان سعادت مند». رساله ای هم که بر طبق فلسفه کانت نگاشته و پیش ازین بدان اشاره کردیم باین اسم است «نقادی در امر وحی». کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما بشرح مندرجات یسک یک از این تصنیفات نمیتوانیم پردازیم و نتیجه و حاصل آنها را بیانی که مقتضی میدانیم در میآوریم.

۲ - مقدمه بر ای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند و از مطالعه روجلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بودند که علم (۲) باشیاء و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست میدهد. وهم از زمان باستان باین نظر رسیدند که انسان قوایی

(۱) Jéna

(۲) Connaissance Sceince البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمیکند با علمی که شخص از کتاب و مدرسه و معلم میآموزد، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که بدنیاء میآید بتوسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان در مییابد

فصل اول

دارد و بواسطه آن قوا ادراك امور ميكند و آن امور بعضی محسوسند (۱) يعنى انسان بحس (۱) و بتوسط آلات حساسه آنها را درمييابد و بعضی محسوس نيستند بلكه معقولند (۲) يعنى بوسيله قوه ديگرى كه آنرا عقل (۴) مينامند بآنها پى برده ميشود و امورى كه علم بآنها تعلق ميگيرد بعضی ذوات و جوهرند (۵) يعنى بخود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند (۶) كه وجودشان بسته بذوات است . كم كم باین فقره توجه پيدا شد كه آيسا مدركات ما منشأ صحيح دارد و با حقيقت مطابق است و آيا ميتوانيم مطمئن باشيم كه آنچه از ذوات و عوارض درك ميكنيم همين است و جز اين نيست ، پس بعضی تشكيك كردند بلكه منكر شدند و آنها را سوفسطائي و شكاك (۷) ناميديم و شايد بهتر اين باشد كه اصحاب شك بگوئيم وليكن ، اكثر بر صحت مدركات اطمينان كردند و آنرا جزمي (۸) خوانديم ، جز اينكه بعضی از جزميان فقط مدركات حس و تجربه را معتبر شمردند و ايشان را اصحاب حسی و تجربه (۸) گفتيم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را اصحاب عقل (۱۰) خوانديم و اكثر حس و عقل هر دو ، يعنى هريك را در مقام خود معتبر گفتند و اين گروه را هم ميتوان با اصحاب عقل ملحق دانست .

چون نوبت بدانشمندان اروپاي جديد رسيد بازاين مسئله از نو مطرح شد ، چنانكه دكارت فرانسوي ابتدا بنا را بر تشكيك مطلق و تفتيش از حقيقت امر گذاشت و سرانجام بطريقي كه در بيان تحقيقات او شرح داده ايم (۱۱) با زبان نتيجه رسيد كه انسان نفسي دارد كه ادراك و اراده خاصيت اوست و بيرون از نفس هم موجوداتي هستند كه خاصيت آنها ابعاد داشتن است يعنى جسمند و بدلايلي كه پيش از اين اشاره كرديم معتقد شد كه بصحت ادراكات ميتوان مطمئن گرديد و يقين كرد وليكن اطمينان تمام را شايسته معقولات دانست و مانند پيشينيان از اصحاب عقل ، مدعي شد كه بعضی معلومات و ادراك پاره اي از حقايق در نفس انسان سرشته شده و فطري است و خاصيت عقل اوست (۱۲) و بحس و تجربه بستگي ندارد و بوجه نيكو باز نمود كه ادراكات حسی با حقيقت مطابق نيست و حواس ما فقط مناسباتي ميان بدن و امور خارجي نشان ميدهند البته حس در كار زندگاني و حوائج بشري معتبر و محل استفاده است ، اما حقايق امور را چنانكه هست بما نمي شناساند مثلا گرمي و سردی و روشنائي و طعم و امور ديگر از اين قبيل ، هر كاتي از اجزاء اجسام ميپاشند كه چون بالآلات حاسه ما ميرسند باي صورتها بر ما متصور ميشوند و اگر ما حقايق را درك ميكرديم جز حرركات چيزي در نمي يافتيم .

-
- (۱) Sensible (۲) Sens (۳) Intelligible (۴) Raison یا Intelligence
 (۵) Substance یا Etre (۶) Acciden یا Phénomène (۷) Sceptique
 (۸) Dogmatique (۹) Sensualiste یا Empiriste (۱۰) Rationaliste
 (۱۱) رجوع كنيد به بخش دوم از فصل سوم از كتاب سير حكمت جلد اول
 (۱۲) شبیه بآنچه دانشمندان ما بعقل بالملكه منتسب ميكنند .

هوشمندان البته باین نکته بر میخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۱) یعنی روانشناسی دارد زیرا چون علم را متناسب بقوه کردیم که آن باخود نفس است (۲) یا متعلق بنفس است پس اگر بر چگونگی قوه علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته ایم اینست که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم و اعتبار و استحکام آن در حالیکه ما را میرساند باینکه بدانیم قوه علم و ادراک انسان چه پایه و مرتبه ای دارد و تاچه اندازه میتواند معتبر باشد و چه چیزها را میتواند درک کند و چه چیزهاست که درک آنها در دسترس نیست خاصیت دیگر هم دارد که ما را بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یا روان نزدیک میکند و غیر مستقیم بمعرفت ما بر معلوم (۴) یعنی چیزهاییکه علم بر آنها تعلق میگیرد نیز یاری مینماید بعبارت دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم و هم بعالم و هم بعلوم مربوط میشود و بنابراین در کمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم (حقیقت انسان) و معلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست و از اینرو میبینیم از وقتی که یکن و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند و آن تجدید بعمل آوردند، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روانشناسی روز بروز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد تا آنجا که امروز در واقع محصور حکمت گردیده است.

مراحل بزرگی که در سده هفدهم و هجدهم در این تحقیقات پیموده شده در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (۵) که مثلاً «لاک» انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد و همه را منتهی بحس و تجربه نمود و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد و ضمناً معتقد گردید باینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نمیگیرد و از حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمییابد و «برکلی» انگلیسی برخلاف او معتقد شد باینکه: جز روح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ما جسم و عوارض آن میخوانیم همانا تصورات و مفهوماتی (۶) هستند که بخواست باری تعالی در ذهن ما صورت میپذیرند، یعنی در حقیقت احوال روح هستند پس از آن «هیوم» انگلیسی درست بمقام نقادی در چگونگی علم برآمد و تحقیقش باینجا رسید که از موجودات خواه آنچه روحانی میپندارند و خواه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمیشود و منشأ آن تصورات تجربه و حس و خیال است و معقولات ما هم بمحسوسات منتهی میگردد حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه ای از احساسات چیزی نباشد باین طریق بر مذهبهای پیشینیان که جز میان بودند یا اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل مذهب نوی افزوده گردید که بعدها مذهب

(۱) Psychologie یا (۲) Ame یا (۳) Sujet

(۴) Objet (۵) رجوع کنید مخصوصاً بصفحات ۱۰۳ و ۱۲۲ و ۱۲۸ و ۱۵۲ و ۱۶۲ و ۲۱۰ و

۲۲۱ و ما بعد آن (۶) Idées

نقادی نامیده شد (۱) سپس «کندیك» فرانسوی بطریق دیگر بتفحص این امر پرداخت و درعین اینکه انسانرا درادای نفس مجرد دانست علم و هر قسم امور عقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که بآنها اشاره میکنیم هرچند بظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما بر میگردد ولیکن هریک اذاین محققان بنحو خاصی وارد مطلب شده‌اند و اشارات و بیانات اجمالی پیشینیان را هر کدام بشیوه بدیعی تفصیل داده و نکته سنجیهای دقیق نموده واقفهای پهنساور در پیش چشم اهل نظر جلوه گر ساخته‌اند.

سرانجام کانت آلمانی برانرلاک و هیوم و دانشمندان دیگر که در این خط افتاده بودند رفته فلسفه نقادی را بنیایه بلندی رسانید چنانکه میتوان گفت حکمت را تجدید کرد و در آنچه فعلا موضوع بحث ماست بتقادی در عقل مطلق نظری با شرح و بسط تمام روشن نمود که در تحصیل علم حس چکاره است و عقل چه دخالت دارد و چه امور از خارج در ذهن وارد میشود و چه چیزها را ذهن و قوه تعقل بر آنها میافزاید و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ماهیه مصنوع و مخلوق ذهن ماست و از اینرو عاقل و معقول یکی است و علم تنها بر عوارض (۲) تعلق میگیرد و بواسطه عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) باصور معقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم و فقط بواسطه عقل علی بوجود آنها پی میبریم یعنی اینقدر هست که عقل بما چنین مینماید که در درون انسان نفسی هست که ادراک عوارض میکند و اراده بر عمل مینماید و در اراده خود مختار است و بیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشاء عوارض هستند که با دراک مادر میآیند و در هر حال معلوم شد عقل انسان غیر از حس از خود مایه‌ای دارد که بوسیله آن محسوسات را قالب مفهومات و تصورات میریزد.

ضمناً این نکته را هم توجه میکنیم که از جهت اعتقاد بوجود موجودات اهل نظر دو طائفه‌اند: گروهی موجودات را يك حقیقت میدانند و ایشانرا میتوان يك حقیقتی یا وحدتی (۴) یا وحدت وجودی (۵) گفت که بعضی از ایشان مادی هستند (۶) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند و بعضی روحی (۷) هستند که جسم را حقیقت نمیدانند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم بجهانیات قائلند هم بروحانیات و آنها را دو حقیقتی میتوان نامید يك حقیقتی را موحد هم میتوانستیم بخوانیم چنانکه ممکن بود دو حقیقتی را ثنوی (۸) بگوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای کسیکه خدای یگانه را میپرستد (۹) و ثنوی اصطلاح شده است برای کسیکه دو خدا پرستند از این رو از این دو لفظ دوری جستیم تا در آذهان شبهه روی نهد و بهمین نظر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را

(۱) Criticisme (۲) Phénomènes (۳) Nouménés (۴) Monise
(۵) Panthéiste (۶) Matérialiste (۷) Spiritualiste (۸) Du. liste
(۹) Monothéiste

سیر حکمت در ادوار با

کم کنار بگذاریم چون در ذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه چیز را خدا میدانند اگرچه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی رامیتوان (یکی گوی) و ثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد و موحد را (یکتا پرست) و ثنوی را (دوتا پرست) خوانده. این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این کتاب يك اندازه بتفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه میکنیم که پیش از مطالعه آنچه از این بیان خواهد شد و دنباله آن تحقیقاتست بآنها مراجعه نمایند.

۳ - خلاصه فلسفه فیخته

فلسفه فیخته بر فلسفه کانت تکیه دارد و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده اند و این راست است از آنرو که فیخته از مطالعه در فلسفه نقادی کانت بنظر خاص خود رسید با آنکه بر حسب ظاهر مذهب او با مذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را میتوان دو حقیقتی و بلکه سه حقیقتی خواند و فیخته يك حقیقتی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است.

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است و فهم آن دشوار تر و ما اگر باین بیان میپردازیم امیدواری و اعتماد باینست که خوانندگان بعرفان و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند و قوه اشراق نیز دارند و گر نه بیان ماقاصر خواهد بود و هر چند اصل مطلب دو کلمه بیش نیست برای روشن ساختن باید بقلم پیچ و تاب دهیم.

آندو کلمه که اصل مطلب است اینست که «حق منم» یا (من محکم) و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است زیرا منظور او از (من) شخص خودش نیست بلکه هر نفس مدرکست و مطلب را هم باین عبارت ادا نکرده است و این تعبیر را ما میکنیم از آنرو که اذهان ما باین نوع عبارت آشنا است اکنون بپردازیم بشرح مطلب تا کم کم بتعبیر خود فیخته نزدیک شویم که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم.

گفتیم کانت باین مقام برآمد عقل انسان برای درك مطالب یعنی تحصیل علم از چه راه میرود و بشرحی که در بیان فلسفه او باز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسر است از آنست که مفهومات و تصوراتی را که از موجودات دارد ذهن خودش آنها را میسازد یعنی معلوم مخلوق ذهن و عقل خود انسانست و عالم و معلوم یکی است و گفت علم ماده دارد و صورتی باین معنی که ماده علم تأثیرات است که از خارج بنهن میرسد و صورتش قالب هائی است که عقل در خود دارد و آن تأثیرات را در آن قالبها میریزد و بصورت علم یعنی مفهومات و تصورات در میآورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت در عین اینکه معلوم را همان تصور حاصل از عوارض میدانند میگوید: عقل و مخصوصاً عقل عملی گواهی میدهد بر اینکه ذاتی هم

فصل اول

هست که این عوارض مربوط بآنهست جزاینکه ما بآن ذوات علم نمیتوانیم پیدا کنیم زیرا ما بجیزی میتوانیم علم بیابیم که بحس درآید و آنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نه خود ذوات و ازین روکانت ذوات را معقولات مینامد چه عقلست که بر وجود آنها حکم میکند اگر چه بر آنها علم نمیتواند بیابد .

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول را متعدد یافته است يك ذوات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است و يك ذوات (یا ذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم براو تعلق میگیرد و آن جهان است و ذاتی هم هست برتر از این هر دو و آن ذات باری است و نیز یادآوری میکنیم که عوارض در زمان و مکانند و موجبند یعنی معلولند و از علت خود ناچار بوجود میآیند و تابع شرائط وجودند ولی ذوات مقید به زمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند و باز نمودیم که باین بیان، کانت بمختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بودن را هم از مکلف بودن در آورد یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت چون در میابیم که مکلفیم پس البته مختاریم .

فیخته پس از آنکه به تحقیقات کانت آشنا شد اساسش را پسندید جزاینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را در او نمیداشت بعلاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسترس نداشته باشد بر طبع کنجکاو گران است و بآسانی زیر بارش نمیروند پس فکر فیخته کم کم باینجهت رسید که از کجا که ماده علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات از بین میروند زیرا که عوارض را ما نتیجه تأثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که از خارج تأثیراتی بذهن نمیرسد و همه از خود ذهن برمیآید عوارض یسحقیت میشود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نماند و اصل اصل يك چیز میشود یعنی همانکه علم باو منسوب است و همانکه میگوید «من» و معلوم را هم خود او میسازد و خلق میکند .

بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجود میدانند خواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد و ظواهر است بود نیست نمود است و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خودداری میکنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند و بعد مطلب توضیح خواهد شد) . پس حصول علم چنین است که «من» نخست بخود میآید یا متوجه خود میشود یا بخود پی میبرد و در این مقام فیخته لفظی بکار میبرد که معادل آن را میتوانیم «وضع» (۲) بگوئیم در این صورت میتوان بقول فیخته گفت : «من خود را وضع میکند» یا اصل قرار میدهد ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «بر نهادن» است بیاوریم یا عبارت فیخته سازگار تر خواهد بود پس میگوید : «نخست من خود را بر مینهد» .

(۱) فرانسه Le moi و بزبان لاتین ego (۲) Poser

«من» هر چند در اصل نام محدود است ولیکن چون خود را بر مینهد و بخود تشخص و تعین میدهد خود را محدود میکند چون تشخص و تعین مستلزم محدود بودن است و نام محدود متشخص و متعین نیست و بهمین عمل که «من» خود را محدود میکند «جزمن» (۱) یعنی عالم محسوس و آنچه آنرا عالم خارج از ذهن مینامند تحقق مییابد. عبارت دیگر وجود «جزمن» یعنی اشیاء و اعیان و کلیه عالم ظاهر بواسطه حسی است که «من» بخود میدهد و خود را بر مینهد و برای اینکه خود را بر نهد جزمن را برابر مینهد (مقابل مینهد) و به «جزمن» بر میخورد (تصادم میکند) عبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم میسازد.

پس در امر نام محدود بواسطه بر نهادن «من» حسی پیدا شد. یا جانب حد «من» است و جانب دیگرش «جزمن» که جنبه سلبی «من» است. و قتیکه «من» چیزی از اشیاء را در من مییابد در واقع حدی را که بخود داده است در مییابد. اگر «من» نمیبود «جزمن» هم نمیبود. پس باین بیان معلوم شد که جزمن مخلوق من است «من» شخص است و «جزمن» شیئی است (۲) «من» عالم است و «جزمن» معلوم غیر عالم و باین وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است و جزمن چیزی نیست.

«من» خود را بر نهاد و چون خود را بر نهاد «جزمن» را برابر نهاد و بهمین عمل من و جزمن را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس يك عمل بود که به صورت درآمد: بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن (۳).

«من» تا وقتی که بخود پی نبرده و خود را بر نهاده است نیست و وقتی هست میشود که بخوبی پی برده باشد یعنی جزمن را برابر نهاده باشد اما راستی اینست که حقیقت «من» کردار و عمل است نه وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است متضمن سکون و بی حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزیکه ساکن نیست چگونه میتوان گفت هست؟ اما سکون مرگ است و چیزی که ساکن است چگونه میتوان گفت جان دارد؟ کردار که حقیقت «من» است چه معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جزمن» را برابر نهاده است دور کند، بر پهنای حقیقت خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد.

پس آنچه حقیقت دارد بسا آنکه اصل وجود است «بودن» نباید باو نسبت داد

(۱) Le non moi - Non-egn اگر «من» را نفی میتوانستیم بگویم «جزمن» را هم ماسوای نفس می گفتیم.

(۲) Subjet et objet

(۳) بفرانسه مأخوذ از لاتین. Poser و Opposer و Composer و بفرانسه مأخوذ از یونانی thèse و antithèse و Synthèse و بجای «نهادن» میتوان «گرفتن» گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از «بر گرفتن» و «برابر گرفتن» و «با هم گرفتن» یا اصل و مقابله جمع هر دو.

فصل ششم

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال و این متضمن آزادی و مختاریت است و کردار و عمل برای همین است و فلسفه صریح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد بایست بودن است «تکلیف» (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یا اصل آزادی و مختاریت است و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است میتوان گفت اصل اراده و خواست است و چون اراده از من است پس باز امر برمیگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانستکه «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آنست که عاقلی در راه باشد «جز من» عاقل است و «من» بکوشش خود میخواهد عاقل را از میان بردارد و حد را از خود دور سازد یعنی جهان خویش را پهن‌تر کند و بسوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقایابد و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است.

اگر دریانی که تا کنون کرده‌ایم تأمل فرموده و بدرستی دریافته باشید دانسته‌اید که چرا فیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری مجوید چون اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود و این بعقیده فیخته حقیقت ندارد و تصور جسم و جدائی «من» و «جز من» وهمی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته و پایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جز من نمیدید و در مییافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد و علم بر او تعلق بگیرد بلکه مخلوق خود من است و علم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جدا کننده عالم از معلوم است خدمتگزار عقل علمی است که میخواهد برور زمان جز من را تابع من کند بلکه من را از جز من فارغ سازد و بعدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد و اگر چه بآن دسترس ندارد همواره باو نزدیک میشود و مایه و اصل اخلاق همین است.

چون دانسته شد که علم همین است که من خود را بر نهد و جز من را برابر نهد و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست و اراده است پس باین اعتبار میتوان گفت که عقل نظری و عقل علمی یک منشأ دارند و در واقع از هم جدا نیستند چنانکه ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو یک منشأ دارند که همان فعالیت من است و چون این بیان بدرستی دریافته شود روشن میگردد که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست «من» حقی دارد و وظیفه‌ای هم دارد. حقش اینست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه‌اش این است که مختاریت دیگران را محترم بشمارد و چون بغیر از من، من‌های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند و این فقره منشأ وجود حقوق طبیعی و سیاسی میباشد.

گفتیم «من» در اصل نامحدود است و چون برای خود حد معین کرد «من» و

(۱) فلسفه اولی را قدما معرفت وجود می‌گفتند پس بنا بر تحقیق فوق فلسفه اولی بی‌موضوع است.

«جزمن» میشود پس باسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدود ذات حق است و وجود مطلق و بقول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق . پس جهان هرچه در او هست تعین ذات مطلق است . حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است، در اوزیست میکنند و او را در خود تجلی میدهد و چون دانستیم که حقیقت من کردار است که ناشی از اراده است پس «من مطلق» اراده صرف و مشیت است .

زمان چیزی نیست جز سیر «من» بسوی کمال پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است و چون ذات حق «من» مطلق است که «جزمن» در برابر خود ندارد پس در او عالم و معلوم بطور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست . ذات مطلق مفهوم نیست چون امر تا محدود نباشد مفهوم نمیشود . همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد چون چیزی که شخصیت دارد محدود است و فیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مردم دانان نیست و من از آن بیزارم . خدا همانا نظام کرداری جهان است .

فیخته گفته است مذهب من همان مذهب اسپینوزا است اما وارونه و مقصودش این است که ماهر و یکی گوئیم اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل میابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد، من حقیقت انسان را اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم .

بعقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد اما همه من ها متحقق نمیشوند و آن من متحقق میشود که امری کلی و باقی را پرورده باشد .

ظهور پاکی و نیکی و زیبایی در اشخاص نمایش ذات حق است و ذات حق منشاء درستی اخلاق و کردار است . هر کس در ادای تکلیف نظر بنتیجه و ثمره عمل ندارد و فقط تکلیف را منظور میدارد با خداست و دیندار است و هر کس ثمره کار خود را میخواهد و ببخدا و بیدین است، پس دیانت کمال اخلاقیست و کمال اخلاقی کلادیانت است . این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح مفصل دارد . در اخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده از گنجایش این کتاب پیروست .

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده اند دریافته اند که این فلسفه چه اندازه بقایده عرفا و حکمای اشراقی ما نزدیک است و فقط شیوه تفاوت بیان دارد و شاید بتوان گفت علمی تر است و البته این فلسفه هم تمام نیست و خرده های چند بر آن گرفته اند و از جمله اشکالاتی که بنهن میآید اینست که اگر (جزمن) جنبه منفی و غیر عالم (من) است و حقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود و من چگونه بآن بر میخورد و آن را در مییابد و آنکه بقول فیخته (من مطلق) است و نامحدود است چرا خود را محدود و مقید میکند ؟ اما چه فلسفه ای است که مشکلاتی باقی نگذاشته و کدام حکمت است که معما

فصل اول

را بدرستی گشوده باشد؟ و بزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را بعقیده خسود چگونه حل کردند فعلاً در مباحثی که در پیش داریم این ققره را همواره باید در نظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل بعوارض بود و یکجا قائل بذواتی که منشاء و مبداء آنوارضند و ما آنها را نمیتوانیم ادراک کنیم و فیخته این مذهب دوگانگی را مبدل بمذهب یگانگی کرد که فرض ذواتیکه ادراک آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست حقیقت یکیست و آن (من) است و باقی همه مخلوق و مصنوع او میباشد.

بخش دوم - شلینگ

شلینگ (۱) هر چند نزدیک بهشتاد سال روزگار گذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴) زندگانی و قایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است. بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست بنگارش برد و آثارش محل توجه شد تا آنجا که گوته و شیلر که بزرگترین شرای آلمان و مردمانی بزرگوار و دانشمند و حکیم بودند با او مهربان شدند و حمایت کردند چنانکه در بیست و سه سالگی بمدرسی دانشگاه شهر ینا (۲) پذیرفته شد و آنزمان مدرس معتبر آندانشگاه فیخته بود و ورود شلینگ بآنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر از آن شهرستان دور شود. باری شلینگ چون بسی سالگی رسید حکیمی نامی و معتبر بود ولیکن از آنزمان بعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود و چند ققره از تصانیف مهم او پس از وفاتش بچاپ رسید. نام کتابهای معتبرش از اینقرار است:

اندیشه ها در فلسفه طبیعت - روح جهان - بیان فلسفه من - فلسفه و دین - تحقیق در حقیقت مختاریت انسان - ادوار جهان - فلسفه صنعت - فلسفه اساطیر - فلسفه وحی.



از خصائص شلینگ اینست که هم بتحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده و هم ذوق و طبع شاعری و عرفانی داشته است یکجا پیرو کانت و فیخته بود یکجا نوع افکار افلاطون و فلوپین و اسپینوزا را در خاطر میپرورد و اشراق و وجدان درونی را در کسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل میدانست.

در آغاز زمانی که شلینگ بتحقیق پرداخت با کشفیات جدیدی که در علوم طبیعی مخصوصاً شیمی و قدری هم جان شناسی و معرفت وظائف بدن دست داده بود متوجه شد قوای فعل و انفعال شیمیایی بهتر از پیشتر شناخته شده و بوجود اکسیژن و دخالتش در احتراق پی برده بودند و دانسته شده بود که حیات هم نوعی از احتراق است. قوای الکتریسته و مغناطیس و خواصشان و عجایی که از آنها سرمیزند نیز فکر اهل فضل را مشغول ساخته بود. شلینگ همینکه يك اندازه باین امور آشنا شد شوری پیدا کرد و ذوق

(۱) Jéna (۲) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

فلسفیش او را بر آن داشت که بنا بر این معلومات يك فلسفه طبیعی بسازد. البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است باز معلومات بجائی نرسیده که فلسفه‌ای بر بنیادی استوار گذاشته شود و بنا بر این بسیاری از رأیهای که شلینگ در فلسفه طبیعت اظهار داشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند اینکه چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است نظر باهیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته و همه اجسام را تحولات آهن پنداشته است در حقیقت در این فلسفه شلینگ همان اشتباهی را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند بخیاالبافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند چنانچه در آن عصر چشمها باز تر و سیر ترقی علوم سریعتر بود و خیالبافی های شلینگ منشأ اثر نشد و اهمیت آن حکیم باین خیالبافی ها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه و اشاراتی که برای او دست داد و تحقیقاتی است که در فلسفه زمان خود نموده و او نیز مانند فیخته بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله را نمیتوان پرسر سری گرفت و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم.



پیش از اینکه به بیان فلسفه شلینگ پردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپائی دو لفظ هست که بمعانی چند استعمال میشود و در آن معانی باید دقت تام بعمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل میشود از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها میبریم که مورد استعمالشان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمه اصطلاح علمی است ندارند.

یکی از آن دو لفظ (۱) آنست که ما در علم زنان گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مستدالیه و در علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع بمعنی محل عرض) میگوئیم لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یا شیئی میخوانیم و در آن موارد بکار میبریم اما آن دو لفظ اروپائی هر يك معنایی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده اند یا همان موضوع و شیئی را گفته اند و گاهی ذهن و خارج تغییر کرده اند در حالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکار می برند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند و وفا نمیکنند.

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود. برای آنچه ما تا کنون درین کتاب گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و نظایر آنها با و منتسب

فصل اول

است بعبارت دیگر ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق باوست و لفظ دوم استعمال میشود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک میکند.

بمقیده ما در میان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفیس و عقل و ذهن و موضوع درازای لفظ اول و شئی و عین و خارج درازای دومی همه جا مناسب نیست و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم چون آن دو لفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده میشوند و غالباً گوینده از اولی ذاتی را اراده میکند که در باطن و درون انسان است و از دومی ذاتی را منظور دارد که بیرون از نفس است اگرچه بدن خود انسان باشد یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است و بعلاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر بجوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد و از لفظ دوم همه وقت نظر بشئی مادی نیست و از طرف دیگر از صد سال پیش این دو لفظ بسیار قراوان بکار برده میشود و دائماً محل ابتلاست و این ملاحظات همه ایجاب میکنند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم (۱).

در مواجهه با این مشکل ما در کلمه « درون ذات » و « برون ذات » را اختیار کردیم (۲) و تا وقتی که اصطلاحات بهتر بنظر نرسیده بکار میبریم و البته هر زمان الفاظ مناسبتر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم و نیز مانعی ندارد که هر جا سیاق عبارت مقتضی باشد درون ذات ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم و بجای برون ذات خارج یا معلوم یا شئی و بجای درون ذاتی ذهنی و بجای برون ذاتی خارجی بگوئیم یا عبارات دیگری که مراد را بخوبی برسانند. اینک برویم بر سر فلسفه شلینگ.

(۱) این دو لفظ از الفاظ اروپائی است که ترجمه آنها بفارسی مایه سرگردانی میباشد و چاره نیست جز اینکه هر جا بر حسب مناسب بلفظ خاص ترجمه شود و تاکنون چنین کرده ایم چنان که در متن اشاره شد ولیکن الفاظی که پیش از اینها بکار برده ایم هیچکدام بمعنائی که اینجا منظور است وفا نمیکند پس مجبوریم اصطلاح بسازیم ما این اصطلاحات که ساخته ایم عمومیت ندارد و ما را از الفاظ سابق بی نیاز نمیکند.

(۲) اگر بنظر بیاید که بجای درون و برون ممکن بود ظاهر و باطن یا نظایر آن گفته شود توضیح میدهیم که ظاهر و باطن و امثال آنها نیز مانند نفس و علل و موضوع و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند که از دست نباید داد و بجای خودش بساید بکاربرد و اگر بگویند چرا ذات درونی و ذات بیرون نمیگوئید گوئیم اولاً ترکیب درون ذات و برون ذات بیشتر بکلمه مفرد شبیه است ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم درون ذاتی (Subjectif) و برون ذاتی (Objectif) که منسوب بدرون ذات و بیرون ذات باشد و این مشتقات را از ذات درونی و ذات بیرونی نمیتوان ساخت ضمناً از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات را اگر بسندیدند در غیر مورد بکار نبرند و تا معنی و مورد استعمال آنها را بدرستی دریافته اند از استعمال آنها خودداری کنند تا مانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشود که بکلی برخلاف نیت فرهنگستان و غلط بکار میبرند و عبارات عجیب و غریب از آنها میسازند زیرا که در آن موارد استعمال خاص دارد که در غیر آن موارد الفاظ دیگر باید بکاربرد.



کسانیکه «جز من» یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا برون ذات) را اصل و حقیقت میخوانند و وجود مطلق میندازند بر خطا هستند زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست و بقول فیخته تا «من» نباشد جز من نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که «من» یعنی درون ذات را حقیقت وجود میداند زیرا که «من» علم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد و اینکه فیخته میگفت «جز من» حقیقت ندارد درست نیست چون جز من یعنی جهان معلوم است و اگر حقیقت نداشت معلوم نمیشد و عالم وجود نمیداشت پس من و جز من هر دو حقیقت دارند الا اینکه هیچکدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند و حقیقت مطلق برتر از این هر دو است و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست چون او خود شرط و علت هر وجودی است و میتوان گفت هم عالم است هم معلوم یعنی وجهی از او عالم است و وجهی از او معلوم است و او خود یکسان است و در او فرق نیست و بی تفاوتی است (۴) و شخصیت ندارد و عالم و معلوم در او مشخص نیست و همه متقابلها (۵) در او جمعند و اینهمانی () دارند و وجود مطلق هم این و هم آنست یا نه این و نه آنست متقابلان چون نمایش میابند عالم و معلوم میشوند و درون ذات و برون ذات میگردند بقول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بیرنگ است و رنگ متعلق بدرون ذات و برون ذات و آنها در عالم حقیقت مانند دو قطب جریان الکتریسته میباشند که مادام که جریان واقع نشده است الکتریسته نه مثبت و نه منفی است و قطبی نمودار نیست در وجود هم هر جا یک قطب غالب میآید درون ذات و عالم میشود و هر جا قطب دیگر غلبه مییابد برون ذات یعنی معلوم صورت میپذیرد در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است و در نفس یا روح (۷) قطب علم و عقل غلبه دارد و این دو واقع همان مذهب اسپینوزاست که تعبیرش تفاوت کرده است اسپینوزا میگفت جوهر یکی است و اوگاه خاصیت فکر و عقل دارد (نفس یا روح) و گاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم). شلینگ میگوید وجود یا من مطلق یکی است و اوگاه عالم (من) میشود گاه معلوم (جز من) بعبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر میشوند.

پس تفاوت عمده فلسفه شلینگ با فلسفه فیخته اینست که فیخته جهان محسوس و برون ذات را بی حقیقت میشمارد و حقیقت را منحصر بدرون ذات میداند و شلینگ برای جهان هم حقیقت قائل است ولیکن شلینگ معتقد است که جهان و طبیعت و یا برون ذات یا درون ذات یعنی روح از یکجنس و یک منشأ است و هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مخلوق یکدیگر

La Nature (۱)

L'indifférence (۴) L'Être en Soi (۳) L'Absolu (۲)

Les Contradictaires (۵) که متناقضها هم میتوان گفت.

Esprit (۷) Identité (۶)

فصل اول

نیستند و همان قوای که در روح یا نفس در کار است در طبیعت نیز هست و هر دو بموازات یکدیگر و بیک قاعده سیر میکنند و از این روست که ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم و نیز میفهمیم که روح در جهان چگونه پرورش مییابد. در واقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن میکند. پس باید در طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته در نفس يك امر نامحدود مییافت که قوه تجدید کننده ای در مقابل دارد و باین واسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند و معنی این سخن چنین میشود که ماده روحی است که ساکن است و خواب است و روح ماده ایست که بفعالیّت درآمده است.

فیخته برای درون ذات و بقول خود او برای «من» سه عمل و سه مرحله تشخیص داده بود: بر نهادن و برابر نهادن و باهم نهادن که اولی وجود عالم (درون ذات) را صورت میدهد و دومی ماده صورت و معلوم (برون ذات) را آماده میکند و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقیق وجود است.

شلینگ این سه مرحله را عمومیت داد که در هر مقام بنگری صورتی است و ماده ای و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است چنانکه «جز من» یعنی طبیعت سه حال دارد یکی ماده که جذب و دفع دارد و ثقل خاصیت اوست و بمنزله برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است و مایه تشکیل و تشخیص است سوم جمع میان صورت و ماده یا نور و ثقل که وجود جاندار را تشکیل میدهد و حقیقت است و این سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند و سراسر جهان متشکل و جاندار است و حتی جمادات که مسائل آنها را بیجان میدانیم جان دارند چه اگر جان نداشته باشند جان و حیات از کجا حادث میشود؟

همچنانکه جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را دارد نفس یا درون ذات هم يك جنبه مادی دارد که عالم (۱) است و جنبه صورتش عمل (۲) است و جمع میان آن دو مقام اینهمانی اوست (هنرهای زیبا) (۳) و بعقیده شلینگ صنعت مرتبه اعلای زندگانی روح است و از تأمل در فعالیت صنعتی انسان میتوان پی برد باینکه چگونه از قوه غیر مدرك غیر شاعر (مثلا قوای طبیعت) امور منتظم و معقول و با آهنگ سر میزنند زیرا هنری که از شخص صنعتگر بروز میکند از روی تعقل نیست بلکه بهترین آثار صنعتی از صنعتگر در حال بیخودی برمیآید.

فلسفه شلینگ را در آن قسمت که بامور طبیعی میردازد و بیان احوال طبیعت را میکند و بامور عقلی و روحی تطبیق مینماید فلسفه طبیعت (۴) مینامند و آنجا که وحدت وجود و اینهمانی امور متقابل را روشن میسازد فلسفه اینهمانی (۵) مینامند.

(۱) Philosophie de la Nature (۲) Art (۳) Action (۴) Connaissance (۵) Philosophie der Entité

افکار شایینک بر راستی شگفت است ذوق سرشار دارد و پیداست که با شراق بنکات دقیق بر میخورد ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است و عقایدش بیک سامان نیست چنانکه بعد از دوره وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده و گرفتار توحیه خدای مشخص (۱) گردیده است و چون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعین بجز این راهی نمیافته است برای اینکه خالقی جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد جنبه علم و کمال و محبت الوهیت و جنبه نقص و جهل و خودخواهی غیر الهی تا از یکطرف بتواند شخصیت داشته باشد و از طرف دیگر چون محبت بر خودخواهی غلبه کند خلافت از او ظاهر گردد و باین طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود و آنچه از ظاهر عبارات تورات و انجیل درباره مباینت خالق و مخلوق مفهوم میشود موجه گردد.

اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینک بنمائیم سخن دراز میشود و هر چند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه ای از آن بدست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسب و ضرورت ندارد.

ضمناً توجه میدهیم که فیخته و شلینک هر دو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت در امر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم از شیوه فلسفه نقادی تجاوز کرده در طریق تحقیق از جزمیان شدند و در کلیه مباحث فلسفی از روانشناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست غیر آن وارد گردیدند و فلسفه اولی را بروش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمین که اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یک اندازه مرد محقق را بتأمل در احوال عالم و معلوم نیز میکشاند و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت.

بخش سوم هگل

۱ - احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته و شلینک بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینک چهار سال بزرگتر و با این هر دو رفاقت داشت و با شلینک همشاگردی بود ولیکن قریحه هگل مانند شلینک بزودی نمایان نشد و در وقتیکه شلینک تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی و اشتها رسید بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخورده تر از شلینک بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تبحری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم او درسی وهفت سالگیش منتشر شد، در شهر های مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام در چهل و هشت سالگی در دانشگاه برلن بجای فیخته که چهار سال پیش از آن در گذشته بود مدرس شد و کم کم در مدرسی صاحب مقام

مقام گردید و در حکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازار شلینک را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برای و نظر مستقل بانظریات شلینک بمخالفت برخاست و آن حکیم تاهگل زنده بود تقریباً ب فرو بسته بود . وفات هیگل در شصت و یک سالگی بمرض و با واقع شد (سال ۱۸۳۱) . تصانیف معتبری که از هیگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح و یکی بنام علم منطق و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفه او و دایرة المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفه حقوق ، در فلسفه تاریخ و فلسفه دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف چند از او باقی مانده که در واقع درسهای است که در دانشگاه درین مباحث داده است .

آثار هیگل بدشواری فهم معروف است و درین باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یک نفر فلسفه مرا فهمید و او هم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارت او را از خود او پرسید پس از تأمل جواب داد و قتی که این عبارت را مینوشتم من و خدا هر دو میفهمیدیم اما اکنون تنها خدا میفهمد و نیز معروف است که کتاب او را در منطق یکی از دانشمندان بزبان فرانسه نگارش داد چون هیگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارنده این سطور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمندان را داشته باشم و فلسفه هیگل را قابل فهم کنم هم مگر لطف قریحه خوانندگان و آشنائی ایشان ب علم و عرفان گامی چند پیش بگذارد .

هیگل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده و بهمه حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصاً از هرقلیطوس و برمانیدس و افلاطون و ارسطو و اسپینوزا و بالاخص از کانت و فیخته و شلینک استفاده کرده است مشربش مانند بعضی از دانشمندان که نام بردیم وحدتی و یکی گوئی است ولیکن بیانش با همه آنان تفاوت کلی دارد گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و الهی است و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است و در عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعلیمات هیگل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده و مخصوصاً در سوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است چنانکه از بیسان فلسفه او معلوم خواهد شد .

۲ - فلسفه هیگل

در اینجا مناسب است مقدمه ای را که برای فلسفه فیخته نگاشتیم قدری تنظیم کنیم . از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته و مسلم شد که هر چند حصول علم باشیا و امور جهان از حس ناگزیریم اما بوسیله حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل نمیشود و معلوم وقتی دست میدهد که

قوه فهم و تمقل بکار برده شود و جزئیات را تحت کلیات درآوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده ایم در این باب مداخلت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوه ای دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند و علم رامیسازد و آن قوه را فهم و عقل (۱) میگوئیم و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و معقول (۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان بسه فلسفه نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتیکه ذهن ما خود میسازد بشرحی که در جلد این کتاب باز نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل و معقول و عالم و معلوم یکی است و بنا بر این میتوان بعلم اعتماد کرد در هر حال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصویری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما بادرک آنها قادر است جز تصوراتیکه همان عقل آنها را میسازد (علم) چیزی نیستند و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند و وجود مطلقند (که بفارسی میتوانم خود هستی بگوئیم) عقل ما بادرک آنها دسترس ندارد.

در ضمن بیان فلسفه کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور با دارد و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد چنانکه بر کلی بوجهی و هیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این میشود که در عالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیخته در فلسفه کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر از ذهن (بانفس یا عقل) و تصورات او حقیقتی نیست و وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است و برون ذات نتیجه وجود اوست و بس و اینک بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصور را چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که از آن استیضاح داشت دست دهد و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که ~~هیچ~~ در کار نیست.

اصالت معقول یا اصالت علم در ~~این~~ مذهب همه حکمایی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که بعقل ادراک میشود و سر دقت این حکما افلاطون است و ارسطو نیز همین مذهب را دارد جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد و ارسطو مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط در محسوسات وجود

فصل اول

خارجی پیدا میکنند در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده اند.

شلیک نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که در فلسفه اوبیان کردیم او بیرون ذات هم قائل بود و ذات مطلق را فوق (۲) درون ذات و بیرون ذات میدانست پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم بیرون ذاتی (۳) نامیده اند.

اما هگل نغمه دیگری ساز کرد و آن اینست که حقیقت و خود هستی بجز عقل بسا علم چیزی نیست و درون ذات و بیرون ذات همه مظاهر اودر درون او (۴) و در واقع حالات او (۵) و مخلوق او هستند پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (۶) گفته اند.



هگل مذاهب همه حکمای پیشین را حق میدانده و میگوید اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند و فلسفه من شامل و جامع همه آن تعلیمات است و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریابیم میبینیم در اینکه وجود واحد است و موافق برماندس است و در اینکه مدار امر جهان بودن نیست بلکه شدن است با هر قلیطوس هم رأی است و در اینکه هستی حقیقی معقول است پیرو افلاطون است و در باب وجود و عدم و قوه و فعل و فاعل و غایت و اینکه هستی مطلق همان غایت غایات و صورت صور و عقل عقول است ارسطو را تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت وجودی است در حالیکه شاگرد کانت است و بوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته و شلیک میباشد و با اینهمه فلسفه اش بدیع است و با هر یک از پیشینیان اختلافات هم دارد و عجب اینکه بعضی از پیروانش درباره او غلو کرده و او را از بزرگترین فیلسوفان شمرده و تعلیماتش را آخرین مرحله حکمت پنداشته اند و بعضی از مخالفانش بکلی منکر او شده و سخنانش را بی معنی دانسته اند اما حق اینست که از افراط و تفریط هر دو برکنار باید بود و میانه روی را از دست نباید داد و تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار پر معنی و قابل توجه است ولیکن نقص و خطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطر نشان کرده ایم نمیتوان امیدوار بود که باین زودیاها فلسفه کامل بدست آید و معمای جهان گشوده شود. باری یکی از اموری که سبب شده است که فلسفه هگل بدشواری فهمیده شود همین است که شامل و جامع همه فلسفه های پیشین است و ناظر بر آنهاست نه اینکه از هر کس چیزی گرفته و مرجمی از برچیده های خود ساخته باشد چه در آن صورت فهمش دشوار نمیبود بلکه باین وجه که دریافتهای حکمای پیشین را در بوته فکر خود گذاشته و ورزیده و معجون خاصی ساخته که بسیار

Transcendant (۲) Idéalisme Subjectif (۱)

Transcendant Immanent (۴) Idéalisme objectif (۳)

Idéalisme absolu (۶) Modes (۵)

سیر حکمت در اروپا

درهم و پیچیده است و آنچه مایه مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب و اختیار و اصطلاحات هم استقلال بخرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را بمعنی که پیشینیان استعمال کرده اند بکار ببرد گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست .



برای اینکه بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سردر آوریم باید باز بر سیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او و اصولی که در نظر داشته است بدهیم .

موجود دونهو است موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است و موجود در نزد عقل که کلی است . موجود را محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است و این دونهو وجود در فلسفه هگل همواره از نظر دور نباید داشت و متوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی یا شخص که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بزمان و مکان است (زیرا که اگر مقید بزبان و مکان نباشد بحس و ادراک در نیاید) وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است و تابع وجود عقل و فرع است و وجودیکه مستقل و اصیل و بالذات است معقول است و این حکم از بیانات حکمای که فلسفه نقادی را تأسیس کرده اند بخوبی روشن شده و دانسته ایم که هر موجودی وجودش بسته به تصور و علمی است که ما از او در ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولات و تصورات که وجودشان بسته بامر دیگر نیست و اگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل و مستقل و بالذاتند .

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراک شود پس کلیات اصل وجود میباشد .

نکته دیگر اینکه وقتی میخواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نباید برویم زیرا از یکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود و ناچار علت نخستین میخواهد از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر گرفتیم تازه معما حل نشده و طبع قانع نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین چرا علت نخستین شده است پس برای اینکه معما گشوده شود باید پوچ یا وجه دلیل وجود را دریابیم چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است بعبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است طبع قانع میشود و علت دیگر نمیجوید و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه در قیاسیات منطق و قتی که صغری و کبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن یقین حاصل میشود و طبع قانع میگردد از آنرو که دلیلش معلوم شده و دانسته ایم که امری معقول است و از آن مقدمات این نتیجه باید بدست آید و در میابیم که

(۱) Cause که آنرا Causetificiente هم میگویند .

باید چنین باشد و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود از عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۱) است معقول (۲) است و آنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر او حکم میکند نمیتواند واقع نباشد.

وجه و دلیل هر امری معقول است و میتوانیم آنرا علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است و روشن است که عقل جزئی همانا برای امور جزئی میتواند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند اما چون جهان عبارت از کل موجودات است وجه او کل عقل یا عقل کل است و ذات مطلق و خود هستی که آنرا میجوئیم عقل مطلق است و عقل اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر بسوی آنست.

عقل در تحصیل علم کاری که برای ما میکند ادراک کلیاتست پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم باید کلیات را بشناسیم ازین گذشته جهت و دلیل و علت عقلی در هر حال و هر مورد بجز کلی نتواند بود و این امر باندک تأملی روشن میشود که هیچ شئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواند علت عقلی باشد و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنابرین کلی است.

اما کلیات دو قسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین با اصطلاح قدما نه با اصطلاح کانت) مانند درخت و حیوان و ماه و ستاره و چیزهای دیگر، بعضی بازاء آنها در خارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم و وحدت و کثرت و مانند آنها. از این دو قسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشد زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس از تجربه و مشاهده حسی است پس معقولاتی که مربوط بعقل مجردند و اینچنان منظور نظر ما میباشد معقولات دومین اند که کانت آنها را معقولات (۴) نامیده است پس امر منتهی گردید باینکه معقولات را بشناسیم و قسمت مهم فلسفه هگل مربوط باین امر است و بعقیده او کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده ناتمام و بی بنیاد است زیرا مقولات همه از عقل بر میآیند و یک منشأ دارند پس در واقع همه یکی هستند یعنی همه باید یک رشته باشند و هر مقوله از مقوله دیگر برآید و مانند زنجیر بیکدیگر پیوسته باشند و کانت این کار را نکرده است.

هگل باینکار کمر بست و آنچه درینخصوص نگاشته منطق (۵) نامیده است ولیکن منطق او چندان شباهتی بمنطق پیشینیان ندارد نه بیان قواعد استدلال و برهان است نه

(۱) Rationnel (۲) Réel

(۳) Raison که هم بمعنی عقل است و هم بمعنی دلیل و جهت یا علت عقلی

(۴) Catégorie که قدمای ما هم قاطیو ریاس میگفتند. البته مشابهت لفظی معقولات و مقولات

مایه اشتباه خوانندگان نخواهد شد. Logique (۵)

آلت احتراز از خطای فکر است و اهل تحقیق گفته‌اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۱) و فلسفه والی (۲) است زیرا سیر و سلوك عقل را در تعقل معقولات و کشف مقولات بیان می‌کند بوجهی که سیر تحقق موجودات را نیز باز مینماید چه بنا بر اینکه به عقیده هگل هر چه واقع است عقلی است و هر چه معقول است واقع است پس سیر تعقل معقولات همان سیر تحقق موجودات میشود. در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالبهایی هستند که معلومات در آن قالب‌ها ریخته میشود بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد میباشند.

پیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش سلوك عقلی (۳) او را در کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفی باز نمایم.



روش کانت را در کشف مقولات دیدیم این بود که ببیند قضایا بچند وجه تعقل میشوند پس وجوه قضایا را چهار یافت و از هر يك از آنها يك مقوله استخراج کرد و سپس از هر يك از آن چهار مقوله سه مقوله در آورد که جمعا دوازده مقوله شد و این مقولات را مقولات فهم نامید و از آن رو که ذهن انسان هر چه را میخواهد فهم کند در قالب این مقوله‌ها میریزد و مفهوم (۴) را میسازد.

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس از فهم (۵) تعقل میکند و بنکات دیگر بر میخورد و عقل (۶) بر تراز فهم است و معقولات را باید بسلوك عقلی کشف نمود.

توضیح آنکه فهم مقید باصل اینهمانی (۷) و این نه‌آنی و امتناع جمع متقابلان (۸) است باین معنی که فهم میگوید يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست و چیز با ناچیز جمع نمیشود بعبارت دیگر هستی هست و نیستی نیست (۹) هستی نیست نمیشود و نیستی هست نمیشود و هستی باینستی جمع نمی‌آید.

اما عقل میرسد بآنجا که در مییابد که در هستی نیستی است و در نیستی هستی است و میتوان گفت متقابلان جمع میشوند باین معنی که اموری که بتصور در می‌آیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند و همه با هم مناسباتی از مشابهت و مابایت و جز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصور آن معانی بدرستی برای ذهن میسر نمیشود و بی معنی خواهد بود تا آنجا که اگر همه مناسبات را از يك معنی سلب کنند منتهی بتقیضش یعنی بعدم آن معنی میگردد. مثلا وجود بحث بسیط و هستی صرف که او را با امر دیگر مرتبط و متناسب نیانگاریم در عین اینکه وجود و هستی است عدم و نیستی است زیرا نه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

(۱) Ontologie (۲) Métaphysique (۳) Dialectique (۴) Concept

(۵) Entendement (۶) Raison (۷) Principe d'idenité

(۸) Principe de Contradiction (۹) این عبارت یادگار برمانیدس است.

فصل اول

باشد چیزی دیده نمیشود و در حکم تاریکی مطلق است و بینایی وقتی دست میدهد که روشنی با سایه همراه شود یعنی نور دارای رنگ باشد پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید و هر چیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه و آستر دارد و از جمع آن دورو روی سوم درست میشود که حقیقت پارچه همانست و این همان نکته ایست که فیخته در تحقیق امر وجود درک کرده و اینقسم تعبیر نموده بود که بر نهاده باید برابر نهاده (۲) داشته باشد تا این دو هم نهاده (۳) شده حقیقتی را صورت دهند.

این روش سه پایه (۴) بر نهاده و برابر نهاده و هم نهاده قاعده ایست که هگل در دراستخراج همه مقولات بلکه درسیر همه موجودات عمومیت داده است. اصل با مقابلش و اثبات بانفی باید همراه گردد تحلیل واقع شود سپس ترکیب دست دهد تا مرکبی صورت پذیرد و در مادیات هم این قاعده باین مثال روشن میشود که تخم چون در خاک بر نهاده شود تحلیل مییابد سپس از ترکیب اجزایش گیاه که هم نهاده آنهاست بوجود میآید.

پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده ترین و بدوی ترین مفومات باشد بطور اصل بر مینهد و مقابلش را که نفی اوست برابر مینهد و همین قسم پیش میرود درجه بدرجه تا بمقوله برسد که مقابل نداشته باشد یا بعبارت دیگر متقابلها همه در او جمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد.

در نظر اول چنین پنداشته میشود که هگل در این سلوک عقلی جمع متقابلان را متمتع نیداند بلکه واجب میانگارد ولیکن حقیقتاً این نیست اولاً متقابلاتیکه هگل برابر مینهد معومات انزاعی (۵) هستند و فقط هم نهاده است که منطبق (۶) است ثانیاً برای هر ارحم؛ فاباهاست و از سر داده و از سر هم نهاده نهاده ساخته میشود و پس از آنکه خود منطقی مکتب را باز نمودیم این مسائل ده شاید تاریک به نظر آین روشن خواهد شد.

منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات یعنی مقولات دومین است باین وجه که ساده ترین و بدوی ترین و عام ترین و کلی ترین مفومات را که پست ترین و کم معنی تر را يك يك استخراج کنیم تا باعلی مرتبه برسیم.

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحث و هستی صرف است (۷) که هیچگونه وصفی و تعینی برای آن نگیریم و روشن است که این مفهوم کم معنی ترین معلوماتست زیرا که بطور مطلق میگوئیم « هست » اما چیست و کجاست و چگونه است معلوم نمیکشیم

Thése (۱) Antithése (۲) Synthése (۳) Tri.de (۴)
L'Etie (۷) Concret (۶) Abstrait (۵)

و نخستین مفهومات است چون تصور او متضمن تصویری دیگر نیست .
نیز روشن است که تصویری صرف فقط انتزاع ذهن ماست و مفهومی است . که
مصادق خارجی ندارد یعنی هیچ نیست پس میتوان گفت عدم است (۱) و باین بیان وجود
و عدم در حالیکه متباینند و این نه آئی دارند عین یکدیگر و اینهمانی دارند .

پس عقل جمع وجود و عدم یعنی در مقابل را که گمان میرفت ممتنع است تصدیق
میکند ولیکن در عین تصدیق کردن آنها را انتزاعی مییابد و نمیتواند قبول کند که متحققند
و پس از آنکه وجود را بر نهاد یعنی عمل با ثبات کرد و عدم را برابر نهاد یعنی عمل بنفی
نمود برای رهائی از جمع دو مقابل آن دورا با هم مینهد و مقوله «شدن» (۲) را از آن
در میآورد که شدن هم بودن است و هم نبودن و جمع دو مقابل باین وجه هم متحقق و هم معقول
میگردد در عین اینکه از آن تخلص حاصل میشود .

هستی و نیستی و شدن نخستین سه پایه و نخستین هم نهاده را میسازند و باید توجه
کرد که امر اول و دوم صرف انتزاعی بودند و امر سوم يك اندازه تحقیقی است و نیز امر اول
و دوم بکلی عام بودند و امر سوم يك اندازه خاص است . هستی را میتوان جنس گرفت و
شدن را نوع و بنابراین نیستی که انضمامش بهستی شدن را متحقق ساخت میتوان بمنزله فصل
فرض نمود (۳) .

وجود بحث بی تعین (۴) چون شدن درآمد تعین (۵) مییابد یعنی چگونگی دارد
بعبارت دیگر کیفیت (۶) است و چیزی است . این چیز است و چیز دیگر نیست ولی نظر
بتقابل که میان این چیز و چیز دیگر هست میتواند تغییر یابد و چیز دیگر شود و چیز با چیز
دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود و عدم است زیرا که یکی از آن دو وجودش عدم و نفی

(۱) Le non-être (۲) Le devenir یعنی از نیستی بهستی و از هستی به نیستی رفتن و
این همان چیزی است که پیشینیان کون و فساد میگفتند .

(۳) نیز میتوان گفت هستی صرف بقول ارسطو قوه است و شدن يك اندازه فعلیت است پس در
واقع آنچه راهکل هستی صرف نامیده در اینجا ارسطو مآد (هیولی) خوانده و شدن مقدمه
صورت پذیرفتن است و بسا تذکر میدهم که ارسطو هم میگفت کون سه مبدأ دارد ماده و هیئت
و عدم یا ماده و مضاده (رجوع کنید بسماع طبیعی از کتاب شفا فصل دوم از مقاله اول) .

(۴) non-déterminé (۵) Détermine

(۶) Qualité در متن اشاره کردیم که هکل با اصطلاحات قدما مقید نیست مثلاً آنچه او مقوله
کیف نامیده بیک اعتبار صورت است با اصطلاح قدما و بیک اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است .
قدمای ماهمین معنی راهیئت تعبیر کرده اند . در منطق هکل مقولات درجات اول و دوم و سوم
دارند و در بیان مختصری که مامیکیم نظر بمقولات درجه اول داریم و هر وقت نام آنها در
نوبت اول برده میشود بهر طرف سیاه مینویسم مقولات درجه دوم و سوم را مقید نیستیم که شماره
کنیم و اگر هم در ضمن نام میریم نشان نمیکنیم .

دیگری است و هر چیزی نسبت به چیز دیگر ناچیز است و میان هر چیز با چیز دیگر حدی است که آن مرز میان وجود و عدم است پس وجود بحث که در حال بی تعینی نامحدود بود چون بسبب کیفیت تعین یافت و متحقق شدن اچار محدود است ولیکن وجود متعین و محدود از وجود نامتعین و نامحدود جدا نیست و با وی پیوسته است و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود و وجودی هست نامحدود چه در آن صورت وجود محدود خود حد وجود نامحدود خواهد بود یعنی دومی هم محدود خواهد بود بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است و محدود و نامحدود بهم پیوسته است و هر دو جمعاً نامحدودند اما نامحدود امری است معقول و وجود خارجی یعنی محسوس ندارد و آن چیز وجود خارجی دارد و محقق است که محدود باشد پس نامحدود یعنی وجود بی تعین و محدود یعنی وجود متعین :

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت و محدودی سبب وجود یافتن شیئی در خارج و انفراد گردید از نیرو وحدت و کثرت دست میدهد و کثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقوله کم (۱) صورت میپذیرد و باین وجه از چونی یعنی کیف چندی یعنی کم بر میآید هر چند کم با کیف تفاوت فاحش دارد چون کیف هرگاه تغییر یابد چیز دیگر میشود اما کم مربوط بظاهر شیئی است و تغییرش شیئی را دیگر نمیکند و تعلق به کیفیت خاص هم ندارد .

در هر حال وجود همینکه بمرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانی که ماده را اصل وجود می‌دانند کمیت را باید اساس وجود بشمارند اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و از مظاهر عقل میآید . کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد بصورت مقدار و عدد در میآید و اگر درونی باشد درجه نامیده میشود که شدت و ضعف است .

کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده ایم جنبه عدمی دارد و این جنبه عدمی متعلق بکیف است (۲) پس کیف با کم جمع شده و از این ترکیب وجود و عدم بر حسب قاعده سه پایه مقوله تناسب (۳) صورت میگیرد زیرا که تناسب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت حادث میشود و چون اندازه گرفتن و تقدید بواسطه نسبت دادن مقداری بمقدار دیگر است این مقوله جدید را هگل اندازه (۴) نامیده است .

پس تا اینجا خلاصه سخن این شد که هستی را چون مجرد بنظر بگیریم واقعیت ندارد یعنی هم تصور از اینرو حاصل میشود که مقابل هستی است و گر نه آن نیز واقعیت ندارد و هستی و نیستی واقعیتشان در شدن است که نه بودن است نه نبودن یا بلکه باید گفت هم بودن است هم نبودن یعنی جمع میان هستی و نیستی است و تصور شدن مستلزم تصور کیف است (بمعنی هیئت یعنی اعم از صورت و عرض) و کیف را چون با عدمش همراه بتصور آوردیم تا محدود تصور کم درست میشود که چون با کم دیگر نسبت داده

شود اندازه خواهد بود (۱).

اما تاکنون تصور همه مقولات را مجرد انگاشتیم یعنی آنها را انتزاع کردیم و به مرحله تحقق نیاوردیم هر چند از مقوله هستی صرف هر چه بالاتر آمدیم به تحقیق نزدیکتر شدیم ولیکن هنوز به تحقیق واقعی نرسیده ایم.

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته و ما شاخ و برگهای آنرا زده و جوهرش را کشیده به چند سطر در آوریم حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده و آنرا مبحث وجود نامیده است از آن رو که کم و کیف را از وجود جدا در نظر نگرفته و هر سه را لازم یکدیگر دانسته است چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود و میگوید این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی انسان است که هنوز بکنه وجود نپرداخته و اهل علم نشده است و پابند ایره علم و دانش وقتی میگذارد که بکنه ذات فرو رود و مفهومات و مقولاتی که در این مرحله بتصور میآورد مربوط بنفون علم و راجع بماهیت ذات است و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل میباشد. پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند و تصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده و مجرد و بطور مطلق تعقل کردیم و هیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر نداشتیم همه را بالقوه انگاشتیم و فعلیت نداشتند. اینک در عالم تحقق و فعلیت قدری پیش میرویم و همان مقولات را یک اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم و چیز یاشیی و ذات در نظر میگیریم و اختلاف و مشابهت و مثبت و منفی و نسبت میان اشیاء را ملحوظ میداریم بعبارت دیگر بماهیت (۲) وجود میپردازیم.

هر چند تاکنون نیز بمنتها درجه اختصار کوشیده ایم چون میخواستیم روش و سلوک عقلی هگلی را نمودار کنیم باز قدری تفصیل دادیم. در بیان بقیه منطق هگل بیشتر باختصار خواهیم کوشید و فقط باصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود در تفصیل آنها هر چند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد فایده حقیقتش کم است و بر معلومات چندان چیزی نمیافزاید.



در مبحث ماهیت می بینیم مقولاتیکه بندهن میرسد جفت جفت است. خود است و غیر، درون است و بیرون، کنه است و وجه، باطن و ظاهر، ماده و صورت، مؤثر و اثر و چون بخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است و عوارض ذات (۳) یا ماهیت است و نمایشهای (۴)

(۱) مقولات درجه اول را بر حسب عدده و بحروف سیاه نوشتیم اما مقولات درجه دوم و سوم را نشان نکردیم. هر قدر اجمالاً اشاره میکنیم که از این مقولات آنچه در اینجا مترش شده ایم الا اینقرار است حد، محدودی، نا محدودی، تغییر، کون، فساد، وحدت، کثرت، پیوستگی، نا پیوستگی، مقدار، عدد، درجه، نسبت.

(۲) Essence (۳) Phénomènes (۴) Manifetation

او و عجب اینکه این مقولات دوگانه را چون نیک بنگریم یگانه‌اند، در عین اینکه دوناست یکی است، ماهیت همان نمایش است و نمایش همان ماهیت است ذات همان عوارض است و عوارض همان ذات است. اگر یکجا بنظر میرسد که اصل ماهیت است که مؤثر است عوارض که آثار او هستند فرع او هستند از طرف دیگر می‌بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند زیرا آثار اگر نباشد مؤثر چه خواهد بود و عوارض اگر نباشد ذات چه معنی دارد؟ راست است که چراغ بنظر می‌آید اصل است و روشنائی پرتو اوست اما گراین پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟ (۱) و کسانیکه در حل معمای جهان فکر کرده‌اند از اینجهت آنرا دشوار یافته‌اند که باین یگانگی اثر و مؤثر پی نبرده و همواره گرفتار این مشکل بوده‌اند که اثر بامؤثر چه مناسبت دارد و عوارض از ذات چگونه بر می‌آید.

باری درون و برون، ظاهر و باطن، مؤثر و اثر، حقیقت و تجلیات، ماهیت و نمایش ذات و عوارض هرچه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند بلکه یکی هستند و چون این دوجنبه را با هم ویگانه بگیریم تحقق (۲) شیئی است با شیئی متحقق است و اگر چه بر حسب تقسیم عقلی در اشیاء فرض وجوب (۳) و امکان (۴) میتوان کرد ولیکن به بیانی که کردیم آشکار است که وجود اثر برای مؤثر و همچنین مؤثر برای اثر واجب است و بنابراین هر چه متحقق است واجب است و چون این فقره بحکم عقل یقین شد ادعای هگل که پیش از این اشاره کردیم که آنچه متحقق است معقول است و آنچه معقول است متحقق است موجه خواهد گردید.

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به عبارات پیشینیان نزدیکتر شود وجهه درونی حقیقت را جوهر (۵) وجهه بیرونی را عرض (۶) می‌نامیم و ماهیتی که بتجلیات چند ظهور می‌یابد شیشی (۷) یا موضوع (۸) و تجلیات او را خواص (۹) می‌خوانیم

پس جوهر علت (۱۰) است و عرض معلوم (۱۱) است، جوهر فیاض است و عرض فیض اوست، جوهر نیرو (۱۲) و عامل (۱۳) است و عرض عمل اوست، جوهر مبدأ (۱۴) و مقدمه است و عرض نتیجه (۱۵) اوست بعبارت دیگر جهان و حقیقت آن میدان فعل (۱۶) و انفعال (۱۷) است ولی اگر درست بنگریم فعل و انفعال هم اضافی و اعتباری هستند. بیک اعتبار جوهر علت فاعل است و عرض معلول و منفعل ولیکن باعتبار دیگر بعکس است بنابراین که اثر و مؤثر چنانکه گفتیم یکی است باعتباری اثر است باعتباری مؤثر است زیرا اگر علت نبود معلول نمی‌بود اما اگر معلول هم نبود علت نمیشد پس سلسله علتها و معلولها سلسله

(۱) قدم‌ها می‌گفتند ماده موضوع صورتست و صورت حال اوست اما صورت هم مقوم ماده است

(۲) Réalité (۳) Nécessité (۴) Possibilité یا Substance (۵) Contingence

(۶) Accident (۷) Chose (۸) Objet (۹) Propriété (۱۰) Cause

(۱۱) Effet (۱۲) Force (۱۳) Agent (۱۴) Principe (۱۵) Conséquence

(۱۶) Activité (۱۷) Passivité

طولی نیست بلکه دور (۱) است و باین بیان روشن میشود که هر چند صدور معلول از علت واجب است اما وجوب و ضرورت در قضایای جزئی و فردی است نه در کل وجود که او مختار است و قدرت تام و اختیار (۲) در کل است نه در ذوات مفرد و حقیقت بیرون از جهان نیست بلکه همراه آنست .

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل که آنرا مبحث نامیده است و حاصلش اینکه در مبحث اول که دیدیم وجود دورو دارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط یکدیگر منظور داشتیم همینکه اینهمانی کیف و کم را بنظر گرفتیم و یکدیگر مرتبط و متناسب دانستیم ماهیت درست شد ، وجود را میتوانیم بمنزله تصور بگیریم و ماهیت را بمنزله تصدیق و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست فقط مفهوم است وجود و کم و کیف قشر آن میباشد و بادراك بدوی در میآیند و از اینرو مقولات ماهیت را دو گانه انگاشتیم و آنها را لازم و ملزوم و در حال انعکاس (۳) یکدیگر یافتیم .

این قسمت از منطق را که دیدیم یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت راهگل منطق بیرون ذاتی خوانده است از آنرو که در بیان و شماره مقولات وجود و ماهیت آنها را بوجه بیرون ذاتی نگریسته و انتساب آنها را بدرون ذات یعنی بذهن منظور نداشته است . قسمت سوم از منطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون ذاتی خوانده شده از آنرو که مقولاتش با مناسبت و ارتباط به ذهن ملحوظ میشود و آن علم بچگونگی تعقل انسان است در واقع دوشتمت اول یعنی منطق بیرون ذاتی منطبق بآن معنی که عموماً ازین فن فهمیده میشود نبود بلکه فلسفه (۴) بود این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هر چند باز با مسائل فلسفی آمیخته است جنبه منطق بیشتر دارد زیرا گفتگو از تصور و تصدیق و چگونگی قضایا و قیاس و برهان بیان میآید اگر چه در این مباحث هم هگل بطریق خاص خود وارد میشود و تحقیقاتش از نوع سخنهایی که در منطق بآن آشنا بودیم نیست .

بهر حال درین مبحث در باره تصور و تصدیق و انواع آنها و قیاس و اشکال آن و انواع برهان اشاره میگردانیم زیرا در آنچه با گفته پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم و خوانندگان در کتب منطق دیده اند و آنچه زاید برگفته های پیشینیان است چندان بدل نمیچسبد و حتی بعضی مباحث باندازه ای تیره و تار است که مریدان صادق راهم سرگردان کرده است پس حاصل مطلب را خیلی باختصار بدست میدهم .

(۱) Cercle (۲) Liberté (۳) Réflexion

(۴) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفه اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری از موارد دیگر که فلسفه مطلق را بجای فلسفه اولی آورده ایم و باز خواهیم آورد .



تصور وجود و تصور ماهیت چون باهم جمع شد صورت معقول یا علم (۱) دست میدهد که آن تصور تمام است و تصور چون منقسم بموضوع و محمول شد تصدیق است و مؤدی باستدلال (۲) یا قیاس (۳) میشود.

تصور تصدیق یا کلی است یا جزئی یا شخصی ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیات است چرا که چون میگوئیم «این مرد» هر چند تصویری است شخصی ولیکن کل مردها را در نظر داریم که این شخص را از آن کل درآورده ایم و چون میگوئیم شکر شیرین است تصور جزئی شکر را در تحت تصور کلی شیرین درآورده ایم پس در اینجا هم تحقق تقابل پدیدار شد و جمع دو متقابل در قیاس بخوبی آشکار است که مقدمه کبری حکم کلی است و مقدمه صغری واسطه پیوند جزئی بکلی است و نتیجه محل اجتماع کلی و جزئی میباشد.

تصور یا علم یا صورت معقول مدام که فقط درون ذاتی است ظرفی بی مظهر و است و بنابراین باید بمرحله برون ذاتی بیاید و شیئی یا امر متحقق بشود و میدانیم که بنیاد فکر هگل بر اینست که عقل حقیقت دارد و حقیقت همان عقل است پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی میباشد و در اینجا هگل متوجه میشود باشکالی که بر سنت آنسلم و دکارت در اثبات ذات باری شده است که آنها میگفتند چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است و اشکال کنندگان میگویند اندیشه مستلزم وصول نیست و تصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمیکند اما هگل میگوید این اشکال در امور محدود وارد است چون محدودیت است که جدا کننده ماهیت از وجود و تحقق میباشد ولی در امر نامحدود حقیقت از تصور جدا نیست. آنانکه ذات کامل را از عالم تصور بعالم تحقق نیاورند از آنست که خدا را چیزی از چیزها پنداشته اند و البته چنین خدائی حقیقت ندارد متحقق است.

صورت معقول درون ذاتی در رسیدن بمرتبۀ برون ذاتی یعنی تحقق مراحل چند میباید: نخست اینکه اجزاء کل فقط روی هم نهاده شده و با یکدیگر از بیرون یا از درون مرتبط میباشند اما هر یک از آنها شخصیت و استقلال دارند مانند ستارگان در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص مردم در هیئت های ملی و دولتی و این مرحله را هگل مرحله ماشینی (۴) مینامد بنابراین که مانند دستگاه چرخهای ماشین تصور میشود.

دوم مرحله شیمیائی (۵) است که اجزا در یکدیگر نفوذ میکنند و اختلافات آنها ظاهر نیست ولی در باطن هست چنانکه در ترکیبات شیمیائی دیده میشود. سوم مرحله هیئت غائی (۶) است یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور است و

Mécanisme (۴) Syllodisme (۳) Raisonnenen (۲) Notion (۱)
Téléotogie (۶) Chimisme (۵)

اجزای آن غایت کار میکنند مانند هیئت بدن که غایتش زندگانی است و باندک تأمل روشن میشود که آن دو مرحله نخستین هم بی غایت نبودند جز اینکه غایات مراتب دارد و چون درست بنگریم هر مرحله نسبت به مرحله پیشین غایت و نتیجه است و نسبت به مرحله پسین مقدمه و طریق وصول بغایت است هیئت ماشینی برای اینست که فعل و انفعال شیمیائی دست دهد و فعل و انفعال شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگانی صورت بگیرد.

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیچید تا از مرحله وجود به مرحله زندگی رسید یعنی درون ذات بمقام برون ذاتی آمد ولیکن هنوز بغایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملاً یگانگی بیابند و به مرحله عقل در آیند که آن صورت صورت و مطلق (۱) است و خود را بدرستی شناخته است و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمیابد و در جنبه علم حقیقت (۲) است و در جنبه عمل خبر (۴) است و او مقوله کامل است که جامع همه مقولات است و مقابلی در برابر ندارند.

هگل منطق خود را در اینجا پسایان میرساند و مقولات ابن مبحث سوم را که بالاترین پایه مقولاتند مقولات فلسفی میخواند و مربوط بآن مرحله از تعقل می شمارد که انسان بحکمت و فلسفه پرداخته است و از همین بیان بسیار موز که کردیم نمر دار میشود که منطق هگل در واقع منطق نیست بلکه فلسفه است. و هگل همچنانکه حقیقه را به بیروی از افلاطون یا تصور خوانده است بروشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تأثیر عقل را باز نموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوک خرد در کشف حقیقت داده بود و آن نام یونانی (۴) را در موارد مختلف باید در آورد و در این مورد بهترین ترجمه اش بنظر ماسکوک عقل است.

پیش از این مکرر گوشزد کرده ایم که در فلسفه هگل سیر عقل و تعقل معقولات همان سیر وجود است در تکون کائنات اینک باید خاطر نشان کنیم که از بیانات هگل چنین بر می آید که مرادش این نیست که تکون کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و بترکیب مقولات راه پیموده یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است سلوک عقل مادر کشف حقیقت معکوس سیر وجود است و در واقع ماحقیقت را که جامع جمع احوال و تعینات بقوه انزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل میکنیم و از آن اصل فروعی را که مذکور داشتیم بر می آوریم.

منطق هگل چنانکه باز نمودیم بر حسب ظاهر یک جزء از تعلیمات آن فیلسوف است ولی در حقیقت اصل و بنیاد فلسفه اوست و نگارنده با همه تفصیلی که دادم ورنجی که بردم تا الفاظ و تعبیرات مناسب برای معانی بیابم و شاخ و برگهای مطلب را بزعم تامل و نظر

(۱) Idée absolue (۲) La Vrité (۳) Le Blen (۴) Dialectique

که جایی جدول ترجمه میشود و با منظره و گاه همان منطق باید گفت.

هگل را روشن کنم از بس فکرش پیچیده است میترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم جز اینکه نه این کتاب بیش از این گنجایش دارد و نه من بیش از این آزار خوانندگان را روا میدارم و چون باید اجمالی هم از تحقیقات دیگر هگل بدست بدهیم اینک بادای آن وظیفه میبرد اذیم .

۲ - فلسفه طبیعت

هرچند منطق هگل در واقع فلسفه بود ولیکن برحسب ظاهر بیان اصولی بود که عقل در تعقل معقولات و موجودات از آنها پیروی میکند جز اینکه ضمناً دانستیم تحقق موجودات نیز بروفق همین اصول است . پس آن اصول عقلی را چون در علم طبیعت جریان دهیم فلسفه طبیعت بدست میآید زیرا که طبیعت همان عقل است که صورت برون-ذاتی اختیار کرده است و این مرحله ایست که عقل می پیماید برای اینکه بمقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که در این فلسفه نیز همان سلوک عقلی پیروی شود یعنی بر نهاده و برابر نهاده باهم نهاده شوند و مراتب وجود را به پیمایند .

همچنانکه در منطق وجود بحث بسیط مبدأ گرفته شد و جمع شدنش با عدم کون را صورت داد در فلسفه طبیعت فضا یعنی بعد مجرد مبدأ واقع شده و با زمان جمع گردیده حرکت و ماده را صورت میدهد و جاذبه عمومی عالم در ماده افراد را متحقق میسازد و اجرام آسمانی تشکیل مییابد که کره زمین یکی از آنهاست و این هیئت نظام اجرام علوی مقدمه و نمونه هیئت اجتماع افراد بشری است .

بعقیده هگل ستارگان دور دست در عالم وجود مرتبه عالی ندارند دستگاه نظام خورشیدی اصل است و در این دستگاه هم هرچند خودشید مرکز است ولیکن او مرکز جسمانی است و مرکز روحانی همانا کره زمین است که مسکن انسان واقعه شده از آنرو که عقل و شعور در انسان قرار گرفته است .

هیئت نظام اجرام آسمانی همان مرحله دستگاه ماشینی است که تابع جذب و دفع و حرکت میباشد از آن مرحله که ترقی دست داد بمرحله فیزیکی و شیمیائی میرسد که قوای مختلف نور و حرارت و الکتریسته و فعل و انفعالات درونی شیمیائی بکار میافتند و از این مرتبه هم که بالا رفت بمرحله ای میرسد که مرتبه ناقصش گیاه است و مرتبه کاملش حیوان و این سیر عقل است در عالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفه طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجه است و نقص و عیبش بیشتر زیرا او هم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان خود بغیالبا فی حقیقت عالم خلقت را معلوم کند و راز جهان را بگشاید و حال آنکه راز جهان اگر گشودنی باشد پس از آن خواهد بود که تفحص کنندگان بشاهده و تجربه اسرار طبیعت را یکان یکان کشف کنند و هگل هم این اشتباه را کرده است که هرچند از ترقیات

علم در ظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او میبایست بر طبق اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه از مقدمه ای در آورد و چگونگی عبور امر مجرد را بامر مادی باز نماید و اینکار را نکرده است در صورتیکه اظهار عجز هم نمی نماید و بروی خود نمیآورد که بیانش متضمن طفره است ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقل است که در منطق بحث میگردیم که آن علت یعنی عقل بمنزله مقدمه بود در قیاس و جهان نتیجه آن مقدمه است بعبارت دیگر جهان امری معقول است پس از عقل برمیآید تفاوت در اینجاست که مقولاتیکه در منطق بحث میگردیم کلیات محض بودند یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتی که در فلسفه طبیعت میبایم جنبه جزئیت هم دارند آنها عقلی صرف بودند اینها بحسب هم در میآیند بقول پیشینیان هر دو معقولانند اما آنها معقولات دومی بودند و اینها معقولات نخستین میباشند آنها متبوع بودند و اینها تابعند .

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد اما بنای هگل بر این بود که مقولات را درجه بدرجه از یکدیگر بیرون آورد و در اینمورد اینکار را نکرده و بطفره گذرانیده است .

با اینحال چون هگل مردی فکور و صاحب نظر بوده بنکات دقیق توجه نموده و نمیتوان گفت در فلسفه طبیعت تحقیقاتش یکسره باطل است مثلاً متذکر شده است که هر جاننداری آئینه تمام نمای جهان است و گیاه که در عالم حیات در مراتب پست است هر جزئی یکفرد تمام شمرده میشود چنانکه هر شاخه درخت بمنزله یک درخت تمام است و هر گیاهی مانند قبیله ایست و هر دوختی همچون پیشه ایست و مخصوصاً در باب مرگ افراد توجهات دلپسند دارد چه مرگ لازمه شخصیت و انفراد افراد است و در واقع مغلوبیت افراد است در مقابل دشمنان داخلی و خارجی و نتیجه خود خواهی شخصی است که قانون طبیعت میباشد و شخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلك میسازد لاجرم بکفر این خودخواهی گرفتار میشود و عقل کل برای بقای وجود حقیقی آن وجود مجازی موقت را دفع میکند در واقع مرگ نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی جلوه گاه حقیقت شود پس مرگ فانی شخص است اما دوام نوع است شخص خود را سمندر و امیسوزاند تا خاکسترش دوباره بزاید و چون نیک بنگری دوام و بقاء روح راست و جریان امور جهان سرگذشت رهایی روح از قید و بندهای جسمانی است و آزادی حقیقی همانا بهوش آمدن است که خود را بشناسد و دریابد که جز او چیزی نیست .

۴- فلسفه روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود و در این سیر سرانجام به مرحله حیوانی میرسد که کمالش در نوع انسان است و در این مرحله است که عقل بدرستی از خود ببا خبر میشود ولیکن این منزلت را هم در آغاز در نمی یابد و باید منازل به پیماید و آنچه در فلسفه هگل فلسفه روح خوانده میشود تاریخ انسانیت است یعنی سرگذشت سیری که نفس انسان میکند برای اینکه عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود و بعالم اختیار و استقلال برسد و در واقع کل فلسفه هگل همین سرگذشت روح یا عقل است .

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت راهگسل به مرحله منقسم نموده است : مرحله روح درون ذاتی (۲) مرحله روح برون ذاتی (۲) مرحله روح مطلق (۳).

مرحله روح درون ذاتی احوال انسان است در حال افراد و در موقعی که چندان از حیوانیت بالا نرفته و بحال طبیعی است از یکطرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی و از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هوی های نفسانی است . کم کم حواس و ادراکاتش نمومیکند و متخلق باخلاق و عاداتی میشود و فهم و شعوری اجمالی درمی یابد و خود را شخص مستقل و مختار میندازد و « من » میشود اما غریق عالم خودخواهی و مائی و منی است بادیگران مطلقاً در جنگ است و هر نفسی میخواهد نفوس دیگر را دفع کند یا بنده خود سازد و غافل است از اینکه « من » آزاد و مختار نمیشود مگر اینکه در امر زندگانی بادیگران شریک گردد و آزادی خود را به آزادی آنها محدود سازد .

در این مبحث هگل احوال انسان و بروز و ظهور قوای دماغی و عادات و اخلاق و اعمال مختلف او را تفصیل میدهد چنانکه شرح آن در اینجا میسر نیست و ضرورت هم ندارد .



اما مرحله روح برون ذاتی احوال افراد انسانی است در مناسبتش با عالم خارج و با افراد دیگر که خود را شخصی مییابد و حقوق اختیارات برای خود قائل میشود و خود را مالک اموالی میداند که حق انتقال آنها را بدیگری دارد و انتقال و داد و ستد بر حسب رضای طرفین و متضمن عقد و قرارداد است پس تصور حق و ضابطه فوق اراده ها و هوی های اشخاص پیش می آید که چون اراده شخصی با آن مصادم شود و آنرا مختل سازد جرم و گناه شمرده میشود و مستوجب کیفر و مجازات میگردد و بعقیده هگل مجازات برای تأدیب نیست بلکه جبران و نقص حق است پس در بعضی مواقع اعدام شخص هم در مقام جزا روا باشد بخلاف عقیده بعضی که مجازات را برای تأدیب میدانند و بنابراین اعدام را در سیاست

Esprit absolu (۳) Esprit objectif (۲) Esprit subjectif (۱)

کار بی بیناد می شمارند .

چون منافات میل و اراده شخص با حق یعنی اراده کل ازمیان رفت و اراده نفس بسا قانون و حق منطبق و موافق شد . اخلاق و نیکی کردار میشود پس حق که امری برون ذاتی است چون برگشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود . در اخلاق عمل که بیرونی و پدیدار است تنهامنظور نیست بلکه نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است . اخلاقی آنست که دلش بر درستی و داد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد و نفع و سود را تابع خیر سازد .

در هر حال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعی و زندگانی شهری یعنی مدنیت و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمیدیرد مگر در مدنیت پس هیئت اجتماعی باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود از زندگانی شهری و مدنیت اعم از شهر و روستاست) .

مقدمه هیئت اجتماعی و زندگانی شهری هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عاقله میباشد و چون اصل مقصود و مایه کمال و سعادت انسان در زندگانی اجتماعی شهری است مقررات ازدواج و خانواده باید بامصلحت آن زندگانی موافقت داشته باشد اینست که شهوت رانی و فسق و فجور که اصول ازدواج و استحکام خانواده را مختل میکند ناشایسته است و اگر شیوع یابد مایه فساد و انحطاط است و بمسئله چگونگی ازدواج و آسانی و دشواری طلاق و نظایر این امور باید با این نظر نگریسته شود .

زندگانی شهری چون پهنای شد کشور و دولت صورت میگردد که او در ضمن رعایت احوال افراد نظرش بغایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی و معقول است که آن عین آزادی و اختیار است و حصول این مقصود را که نفع کل است بر نفع افراد مقدم میدارد و اگر لازم شود افراد را فدای کل میکند از هیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن بهمین غایت بود اما دولت مرحله بالاتر از آنست و منافع دولت یعنی هیئت کلی بامناف اشخاص منافعی نیست زیرا افراد هم نماینده جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست .

پس صورت یافتن دولت نتیجه هوی و هوس کسی یا قرارداد و مواضع میان کسانی برای حفظ منافع آنان نیست بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن بغایتی عالی است و از این جهت است که مقدس است و باید مطلقاً مطاع باشد .

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت و مطاع بودن آن و عدم دخالت افراد در وظائف آن و مستهلك بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است عقاید او را استبدادی بخسرج داده است ولیکن بعقیده هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانون اساسی باشد و مرکب از هیئت قانون گذاری و هیئتی که اجرای قانون کند و داد گذاری نیز یک وجه از اجرای قانون است . هگل در تشکیل

فصل اول

هیئت قانون گذاری معتقد با کثرت آراء عمومی نیست و طبقات و اصناف ملت رامبنای تشکیل آن هیئت میدانند و آن مظهر و اداره کننده افکار عامه خواهد بود.

حق اینست که هر دولتی از يك ملت یگانه ساخته شود یعنی از مردمی که زبان و دین و عادات و افکارشان یکسان باشد و هر يك بمنزله يك شخص است پس چنانکه اشخاص نسبت بیکدیگر مستقل میباشند دولتها هم نسبت بیکدیگر باید مستقل باشند جز اینکه برتر از افراد هر ملت دولتی هست که اقتدارش اختلافات آنرا تسویه میکند و میزان تسویه اختلافات قانون ملی است که همان هیئت دولت وضع کننده و نگاهدارنده آنست ولیکن برتر از دولتها اقتداری نیست و قانون بین الملل غیر از آنچه دولتها بموجب قرار دادهای پیمان نامه ها میان خود توافق میکنند وجود نتواند داشت بنابراین برای رفع اختلافات بجز جنگ چاره ای ندارند و صلح دائم فکری باطل است و صورت پذیر نیست.

چون وجود دولت ناگزیر است و دولت برای انجام وظیفه و رسیدن بغایتی که از آن منظور است باید مستقل باشد و غایت وجود دولت برتر از غایت وجود افراد است پس هنگام جنگ افراد باید از خود بگذرند و جان و مال را فدای استقلال دولت کنند اما دولتها همان گاه که بایکدیگر در جنگ هستند باید هر يك بیاد داشته باشند که با دولتی دیگر جنگ دارند نه با اشخاص و افراد آن دولت و بنابراین باید حقوق آن افراد را از جان و مال و خانواده و غیرها محترم بدارند.

در این ابواب عقاید هگل برآستی شگفت آور است چنانکه عقیده دارد که جنگ گذشته از اینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حسن را هم دارد که نیگذازد همت و غیرت مردم سست شود و نتیجه آن قاطع است یعنی دولتی که غالب میشود ذبیح است و همیشه آن دولت سرانجام غالب میآید که بیشتر نماینده امر معقول است و بسبب اظهار این نوع عقاید است که گفته اند هگل زور راحق میدانند.

در هر حال بمعقیده هگل هر دولتی موقتاً يك اندازه از امر معقولی را که غایت وجود دولت است صورت میدهد و چون گشت زمانه آن صورت را کهنه و فرسوده ساخت صورت دیگر میگیرد و باین طریق روبه کمال میرود و این نتیجه بواسطه کشمکش دائمی دول بایکدیگر حاصل میشود که هر قومی وجودش مرحله ای از مراحل سیر امر معقول است و غلبه قوم دیگر برای اینست که آن امر معقول بمرحله دیگر که بغایت و مقصد نزدیکتر است برسد پس همان سیری که عقل در استخراج معقولات یکی پس از دیگری دارد که آنرا منطق نامیدیم اقوام هم که وجه برون ذاتی عقل میباشد نظیر آن سیری میکنند که تاریخ مینامیم پس آنچه بظاهر کشمکش اقوام و ملل و دول است در نظر حکم دنباله سیر و سلوک عقل است غلبه قوم بر قوم دیگر غلبه حق است بر باطل ولیکن حق اضافی و نسبی که در این سیر و سلوک همواره بحق واقعی و مطلق نزدیک میشود. در هر زمان قومی مظهر حق بوده و غالب آمده است چون در تاریخ بنظر عبرت بنگریم این قفره را می بینیم که وقتی دوره ملل مشرق بود زمانی دوره یونانیان و رومیان سپس دوره اقوام ژرمن یعنی

سیر حکمت در اروپا

آلمان در رسید (۱) که ملل و دول جدید را بوجود آورده اند و غایت مطلوبی که از وجود دولت در نظر است بواسطه این دول بدرستی حاصل شده و عقل در زیر پرچم این دولتها بخود پی برده و استقلال و اختیار خویش را دریافته و در مدارج کمال سلوک میکند.



با اینهمه آخرین مرحله سیر انسان در وصول بغایت مطلوب یعنی خود شناسی و خود مختاری مرحله زندگانی اجتماعی و سیاسی نیست چه در این زندگانی بهر شکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتواند بود زیرا که از خارج بانسان میرسد اما بالاتر از مرحله برون ذاتی هم مرحله ای هست که روح مطلق نامیده شده است و در آن مرحله روح محکوم روح است و پس و امری خارجی باو فرمان نمیدهد. در مرحله پیشین یعنی روح درون ذاتی و برون ذاتی هر یک دارای یک جنبه از امر معقول میباشد و یک طرفی هستند در مقام درون ذاتی همه از جنبه بیرونی غافل و بخود مشغولیم در مقام برون ذاتی همه مشغول بغیر و از خود غافلیم و بکمال وقتی میرسیم که این دو جنبه را ترکیب کنیم و جامع شویم از بیرون بدرون برگردیم اما درون متوجه بیرون و بیرون نماینده درون باشد منظور همان ناظر باشد و ناظر جز خود چیزی نیابد بعبارت دیگر مرحله روح مطلق مرحله علم بذات مطلق است از آن رو که روح مطلق و ذات مطلق یکی است و این مقام، مقام اختیار تام و عدم تناهی است زیرا چون غیر از خود چیزی نیابیم حدی در کار نخواهد بود و محدود کننده ای نیست که حدی و اجباری در میان بیاورد پس در می یابیم که عدم تناهی و استقلال و اختیار یک امر واحد است و حق است و روح مطلق و ذات مطلق است.

در مرحله روح مطلق هم چند منزل است که باید پیموده شود تا وصول بقایت و مقصد دست دهد. نخست صنعت (۲) است دوم دیانت (۳) است سوم علم و حکمت (۴) است و البته این مقامات متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی و برون ذاتی پیموده شده و بیانش را کرده ایم. صنعت یا هنر که موضوعش زیبایی است امر معقول و ذات مطلق را بصورت محسوس جلوه میدهد علم و حکمت که موضوعش حقیقت است امر معقول و ذات مطلق را بوجه معقول صرف در می آورد که منتهای کمال است. دیانت که موضوعش خداست مرحله ای است میان این دو که از محسوس تجاوز کرده و هنوز بمعقول صرف نرسیده است. زیبایی و خدا و حقیقت هر سه وجوهی از ذات مطلقند و بنابر این

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که « فلسفه تاریخ » نام دارد و بیان کرده است که تمدن از مشرق آغاز کرده در چین و هند و ایران مراحل پیموده بیونان و روم رسیده است در کتاب مزبور شرح مفصلی بایران تخصیص داده و تصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحله تاریخ واقعی شده دولت هخامنشی بود و سیر بشر بجانب غایت مطلوب یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران آغاز کرده است.

(۲) Art (۳) Religion (۴) Science et philosophie

صنعت و دیانت و حکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشد که مرحله وصول بغایت مطلق است. گفتیم مرحله نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است یعنی آثاری از انسان که زیبایی را نشان میدهد از آن رو که زیبایی وجهی از حقیقت و امر معقول یا ذات مطلق است زیبایی چیست؟ هرگاه امور چند بیکدیگر مرتبط باشند و مجموع آنها شئی واحدی تشکیل دهند که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده و اجزای جز در آن مجموعه خالی از وجه باشند عبارت دیگر آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیبا خواهد بود و هرچه اجزای بیکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کاملتر و مناسب تر و معقول تر باشد زیباییش بیشتر است مثلاً طبیعت یعنی جهان چون یکی از مظاهر امر معقول است زیباست اگرچه در حال جمادی باشد اما گیاه چون معانی که شرط زیبایی دانستیم در آن بیشتر موجود است زیباتر است و از آن زیباتر جانور است چون با داشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است و انسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است از همه زیباتر است ولیکن انسان هم چون جسم است نمیتواند بکلی از رنگ تعلق آزاد باشد و آزادی مطلق شایسته روح یا عقل است که زیبایی در بالاترین درجه است.

انسان این قوه و قریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) را بصورت زیبایی محسوس در میآورد و این عمل صنعت یا هنر است پس آثار هنری انسان جسم یا تن یا ماده یا صورتی (۲) دارد که امری است بیرونی و کثرت را متحقق میسازد و روح یا معنی یا مضمونی دارد که امری درونی است و وحدت را تحقق میدهد معنایی که در صورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت مینامند و آن بالذات مطلوب است و غایت است نه طریق وصول بغایت زیرا که باید مستقل و بی نیاز باشد.

هگل بر سبیل عادت خود در صنعت هم سه مرتبه قائل شده است یکی صنعت شرقی (چینی و هندی) که در او ماده غلبه دارد و معنی در او ضعیف و بکنایه (۴) است دوم صنعت یونانی و رومی که در او ظاهر و آشکار است (صنعت ایرانی قدیم میانه صنعت شرقی و صنعت یونانی است) سوم صنعت جدید که در آن معنی بر صورت غلبه دارد. انواع صنعت را هم بترتیب لطافت مواد چنین شماره میکند نخست صنعت ساختمان (۵) که در او سنگ و گل و مانند آنها بکار است و مصالحش درشت و زمخت است. دوم صنعت پیکر تراشی (۶) که هر چند آن نیز مواد و مصالحش سنگ فلز است بل لطافت نزدیکتر است. سوم صنعت پیکر نگاری (۷) که موادش رنگ است و بسی لطیف تر از مصالح ساختمان و پیکر تراشی است چهارم صنعت نوازندگی (۸) که ماده اش نوا و آواز است و لطافتش دلنواز. پنجم صنعت شعر (۹) که ماده اش سخن است یعنی لطیفترین و عالیترین آثار انسانی که صورتش

(۱) Idée (۲) در اینجا صورت با اصطلاح ادبی است که مقابل معنی است.

(۳) Idéal (۴) Art symbolique (۵) Architecture (۶) Sculpture

(۷) Peinture (۸) Musique (۹) Poésie

بمعنی از همه چیز نزدیکتر است و آن جامع همه صنایع دیگر است و آنچه از معانی آنها همه دارند او تنها دارد.

اگر بخواهیم موشکافی‌هایی که هگل در باب صنایع و مقامات و مراتب و معانی و مزایا و چگونگی آنها کرده است باز نمایم سخن دراز می‌شود برویم بر سر مرحله دوم از روح مطلق که دیانت باشد.

فراموش نشود که همه این عوالم که می‌بینیم سیر در تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف که از عوالم جسمانی آغاز کرده و باید بعالم روحانی و عقلانی صرف انجام یابد و در این سیر و سلوک از عوالم جمادی و نباتی و حیوانی (فلسفه طبیعت) گذشته بعالم انسانی رسیدیم که زندگانی روحانی را آغاز می‌کند و ابتدا در مرحله روح درون ذاتی یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم به مرحله روح برون ذاتی یعنی نسوسی و اجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحله روح مطلق شدیم و دانستیم که در این مرحله تجلی ذات مطلق در نظر انسان ابتدا بصورت زیبایی محسوس جلوه کرده که آنرا در تخیلات صنعتی دریافتیم اینک باید از تخیلات (۱) تجاوز کرده به تصورات برسیم و مراد هگل از تصور (۲) در اینجا ادراکی است که حسی نباشد اما مجرد صرف نیز نبوده با حس مناسبتی داشته باشد. این مرحله مرحله دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمانی میندازد و خلقت و خالق و مخلوق بتصور می‌آورد خلقت را نحوی از صنعت و خالق را صانع میدانند و قیاس بنفس کرده خدا را بنا و پیکر تراش و پیکر نگار و اگر ذوقش لطیف تر باشد نوازنده و نظم کننده میخوانند.

در مراحل دیانتی نیز مانند امور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که از ورود در آنها باید خودداری کنیم هر چند حیث است زیرا اگر باجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمیشود و تفصیل هم که از گنجایش این کتاب بیرون است انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته بپرهمنی و بودائی و رب النوع پرستی یونانی و رومی و کیش زردشتی و موسوی و عیسوی میرسد و یکان یکان موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات و طبایع آنها را بر می‌شمارد و البته مسیحیت را برتر و کاملتر از همه میندازد و از این امر بعقیده ماباکی نیست چون اسلام را که هگل در او وارد نشده است اگر بقشرش نظر کنیم از انواع دیانت است اما اگر بحقیقت و روحش بنگریم منطق باحکمت میشود که بعقیده هگل آخرین منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است.

بعقیده هگل عیسویت کاملترین ادیان است با اینهمه چون دین است در مرحله تصور است یعنی عقلی و مجرد صرف نیست و با تخیل مناسبتی دارد و آنکه ما را به مرحله عقل

(۱) *Imagination, Images* (۲) در اینجا تصور ترجمه *Représentation* است که بخلاف بسیاری از مواضع دیگر که *idée* را تصور ترجمه کرده ایم ولی برای این معنی هم بهتر از لفظ تصور چیزی نیافتیم.

مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم که عقل مجرد همان ذات مطلق و چون انسان بقوه عقل این امر را درک میکند پس در حکمت تائیک اندازه عاقل و مقول اتحاد مییابد . هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است و سیر عقل انسان را در وصول به حکمت تمام بیان میکند و در این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نداده حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که بمقیده او آلمانی است با خصایص و چگونگی آنها تفصیل میدهد و فلسفه خود را در اعلی مرتبه مینشاند .

چون میخواهیم بیان فلسفه هگل را بپایان برسانیم آنچه را که البته خوانندگان خود دریافته اند توجه میدهیم که بزرگترین عیب که برای دانشمندان گرفته اند همان غروری است که درباره فلسفه خود و برتری قوم خویش بر همه اقوام دارد که با آنکه بتحول و سیر ارتقائی جهان بخوبی متوجه است چنین مینماید که علم و حکمت و تمدن قوم خود و کمالات را با آخرین مرحله رسیده میگیرد . بعضی از نقصها و اشتباهاتی را هم که در تحقیقات او هست در ضمن بیان فلسفه اش اشاره کردیم و نیز خاطر نشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریک است خاصه که در معانی الفاظ با اصطلاح قوم مفید نشده است و در بیانش بلکه در فکرش تکلف بسیار است .

با اینهمه فلسفه هگل در افکار تأثیر قوی داشته و شك نیست که تفکر و تعقل مقتدر و پرمایه و صاحب نظر بوده است آنچه از فلسفه او فراموش نباید کرد نخست سلوك عقلی اوست که بقاعده بر نهاد و برابر نهاد و هم نهاد و مراحل سه گانه مقولاتی را که قائل شده از یکدیگر استخراج کرده و از پست ترین پایه که هستی بحث باشد بیالاترین مرتبه یعنی ذات مطلق رسیده است و این اصل در کلیه فلسفه او حکم فرماست اما چون درست بنگریم از عقل یعنی ذات مطلق آغاز میکند و سر انجام بساز بذات مطلق میرسد و بوجهی معنی هو الاول و الاخر را روشن میسازد و بفلسفه اش صورت دایره و دوران میدهد دوم توجه باین معنی است که هر چه هست عقل است که هر لحظه بشکل بتغییر بر آید و آنچه واقع است معقول است و آنچه معقول است واقع است (هر چند رندان اشکال میکنند که پس چرا امور عالم اینقدر نامعقول است) . سوم که در واقع نتیجه فقره دوم است بیان او در وحدت وجود است امانه آن وحدت وجودی که همه خدائی (۱) باید گفت و هگل از آن مخصوصاً تبری میجوید که در واقع اشتباه یا مغالطه ایست که عوام درباره وحدت وجودیان میکنند و نه آن عقیده که در معنی انکار وجود باری است (۲) و منتهی به مادیت میشود و نه آن عقیده را دارد که خدا را وجودی در مقابل موجودات بداند . در واقع زبان حال هگل اینست که خدا در جهان نیست جهان در خداست او کل است و حقیقت است و جهان که تجلی اوست

سیر حکمت در اروپا

جزء اوست چهارم چیزی که از فلسفه هگل بخوبی برمیآید توجه اوست بمسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن و شدن است اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی و ارتقائی که برور دهور روی میدهد نیست چه آن بحثی است که هر چند در اوائل سده نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی در نیمه دوم سده نوزدهم بوده است چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد .

بخش چهارم

شوپنهاور

۱- احوال او

آرتور شوپنهاور (۱) در سال ۱۷۸۸ در داننزیگ (۲) زاده است پدرش تاجر و با بضاعت بود اما اور غبّتی بتجارت نداشت و تحصیل علم را خوشتر دانست چون بهفده سالگی رسید پدرش درگذشت مادرش نویسنده بود اما به پسر مهری نداشت و بزودی مادر و پسر از هم جدا شدند . در واقع شوپنهاور مهر مادری نچشیده و البته این امر در احوال و عقاید او تأثیر داشته است . باری تحصیلات خود را بانجام رسانید سپس با گوته شاعر دانشمند و بزرگوار آلمان آمیزش یافت و بسبب آشنائی بایکی از مستشرقین از عقاید هندوها آگاه شد و نسبت ببودا و تعلیمات بودائی اعتقاد تام دریافت . بتحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت اما طالب نام و شهرت بود خواست معلمی کند حوزه درسش رونقی نیافت و او آنرا بر مخالفت باطنی هگل حمل کرد درسی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست «جهان نمایش و اراده است» (۳) اما کتاب هم طرف توجه نگردید و شوپنهاور از فضیلتی معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت باونکردند و ترویجی که میبایست بکنند بعمل نیاوردند طبیعتی بی آرام و متزلزل و پرسوء ظن داشت و عصبانی بود مناهل نشد و زندگانی را به تنهایی بسربرد دوسه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود و فقط بعضی توضیحات و افادات میکرد . در هفتاد و دو سالگی بمرگ ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتهار یافته بود و پس از مرگ اشتهارش قوت گرفت . شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسنده خوبی بود و نگارشهایش مفهوم و دلپسند است .

۲- در آمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور از حکمای معاصر خود رنجش داشت و از آنها

(۱) Arthur Schopenhauer (۲) Dantzig

(۳) Le monde comme volonté et représentation زبان فرانسه

فصل اول

مخصوصاً از هگل سخت بدگویی میکرد و میگفت اینان فلسفه رامایه معاش دانسته و خادم دین و دولت ساخته اند بفرسایه زیست میکنند نه برای فلسفه و نیز میگفت مردم از خواندن کتابهای کانت بر آن شدند که سخن هر چند پیچیده و تاریک باشد ممکن است بی معنی نباشد فیخته و شلینگ از این امر استفاده کردند و در فلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند اما نهایت جسارت را در پاره گوئی هگل نشان داد و چنان عبارت عجیب بی معنی بهم بافت که تا آن زمان جز در تیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود .

البته يك اندازه از این عیب جوئها مخصوصاً در چگونگی بیان آن فیلسوفان حق است اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که از ایشان داشته است از اینکه باو اعتنا نکرده و ترویج ننموده و شاید باطناً مخالفت هم کرده باشند و گرنه خود شوپنهاور در مشرب فلسفی از آنها چندان دور نیست و بوجه دیگر و عبارت بهتر منزهش اصالت تصور وحدت وجود است و میتوان گفت تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیر عمده داشته است اما خود او ادعایش اینست که حقیقت را از افلاطون و کانت و بودا دریافته است و خود را وارث حقیقی کانت میداند اما بر او اعتراضی هم دارد که پس از آنکه بآن خوبی تحقیق کرد که جهان و هر چه در او هست عوارض و حوادث است و آنچه ما ادراک میکنیم مصنوع ذهن خودمان است باز قائل بوجود ذوات شده است از جهت اینکه عوارض و ظواهر معلول ذواتی میباشد که موضوع و ظاهر کننده آن عوارض و ظواهر باشند در صورتیکه خود کانت معلوم کرد که علت یکی از مفاهیمی است که ساخته ذهن است و از امور قبلی است پس اگر علت مخلوق ذهن است چرا باید حوادث را معلول بدانیم و دنبال علت آنها باشیم و اگر حوادث را معلول میدانیم و وجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب میشماریم چرا علت را مخلوق ذهن بپنداریم از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد و درباره او میگوید آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسیکه مبتلا بآب مروارید باشد چشمش را عمل کنند اما کسیکه آب مروارید از چشمش برمیگیرند محتاج بعینک است و شوپنهاور مدعی است که آن عینک را ساخته یعنی فلسفه را که درد نبالۀ نقادی کانت میباشد تأسیس شود یافته است زیرا که فلسفه (۱) برای انسان امری تفننی نیست ضروری است انسان میخواهد آغاز و فرجام خود را بداند و باین امر نیازمند است و همین نیازمندی است که جامی دیانت را تأسیس میکند و جامی فلسفه را و دیانت همان فلسفه عامه است و از این هر دو يك منظور در نظر است فقط راه دوتا است و بدبختی اینست که کسانی که رهبری راه را اختیار میکنند این عمل مقدس رامایه حیثیت و معاش خود میسازند و بنا بر این رهبری ایشان مشوث مبر گردد

(۱) فلسفه در اینجا ترجمه متافیزیک است یعنی اولی با حکمت علیا که قدما آنرا بعد از طبیعیات قرار میدادند و متافیزیک در یونانی بعد از طبیعی و اینکه بعضی آنرا ماوراء الطبیعه کرده اند درست نیست .

و دهر و ان سرگردان و گمراه میشوند. باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفه در صحیح آنست که فقط حقیقت جهان و آنچه را دروای عوارض و حوادث است معلوم کند زیرا دنبال کرد که جهان از کجا آمده و کجا میرود و چرا آمده ایم و چرا میرویم کاری است بیهوده و مارا بآن دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم اینست که جهان چیست و ما چیستیم آنهم نه بلفاظی و خیال بافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس و وجود و ماهیت و مانند این چیزها باشد که یا امور منفور هستند یا معنی ندارند بلکه بوسیله تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۱) که برای درک حقیقت جز این وسیله نیست و اگر بگویند این معلومات از فن طبیعات حاصل میشود و حاجت بفلسفه ندارد اشتباه است طبیعات هم باید متکی بر فلسفه باشد و گر نه فقط علم بعوارض خواهد بود و حقیقت بدست نماید از این گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است.

پس بعقیده شوپنهاور فلسفه جهان شناسی است (۲) نه خدا شناسی (۳) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم وجود را بماده و روح نیز بیجا میداند و میگوید نه روح معنی دارد و نه ماده روح بی ماده کجاست و ماده بی روح کدام است؟ (۴) پس جهان را نباید بجهان مادی و بجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت جهانی است حقیقی (۵) و جهانی است تصویری و نمایشی (۶) و روشن شدن این معنی بسته باینست که اندکی بتفصیل پردازیم.

۲ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز میشود «جهان تصور من است» و مقصودش از جهانی که تصور من است جهان عوارض و حوادث است که بحس و شعور ادراک میشود این جهان رون ذاتی که جهان تکثر است اوجودش تابع وجود درون ذاتی من است که امری واحد است (البته نوع منظور است یعنی هر نفس عالم مدرک) و این ققره بنا بر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا عامی) در نزد عالمی چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود و فلسفه هندیها نیز این معنی را

(۱) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور برون ذاتی.

(۲) Cosmologie (۳) Théologie

(۴) قدا حركات و عوارضی که در موجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوه میگرداند که آنرا طبیعت میخواهند و آنچه در جانداران دیده میشود ناشی از نفس میدانستند که در گیاه نفس نباتی و در مانوران نفس حیوانی و در انسان نفس انسانی یا نفس ناطقه مینامیدند شوپنهاور طبیعت و نفس را یک عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد و از این جهت نزدیک به لایبنیتس است.

(۵) Réel (۶) Idéal

تایید میکند. ضمناً باید متوجه بود که نفس درون ذاتی تن نیز برون ذات است جزاین که تن همانا برون ذات نزدیک و بیواسطه است و چیزهای دیگر برون ذات دور و باواسطه میباشند (بواسطه تن).

بیان اجمالی این مدعا اینکه جهان نیست جز ماده متغیر که ظهور و پرورش بتأثیر و تأثر یعنی علیت است و آن در زمان و مکان واقع میشود پس وجود جهان چنانکه در نظر ما جلوه گر است سه عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان.

اماعلیت نیست مگر مفهومی از مفهوما که ذهن انسان آنرا میسازد بشرحی که پیش ازینها روشن گردید و نیز بیان شده است که حس بتنهائی معلومات و وجدانیات را نمیدهد بلکه فقط ماده و موضوع وجدان را فراهم میآورد و فهم و عقل (۱) است که از احساسات وجدانیات و معلومات را میسازد و فهم و عقل متعلق بنهن یعنی درون ذات است پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی و منشأش درون ذات است (۲).

اما زمان تصویری و ذهنی بودنش از اینجا بخوبی برمیآید که بخودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود میبایست تأثیری داشته باشد و حال آنکه ما میدانیم و میبینیم که اگر هزاران سال بر چیزی بگذرد تا وقتی که مؤثر دیگری رخ نکرده از گذشت زمان در آن چیز تغییری دست نمیدهد.

اما مکان اگر امری متحقق بود ذهن میتواند اشياء را از مکان جدا تصور کند و حال آنکه ما میدانیم که ذهن انسان هر چه را بتصور درآورد امکان ندارد که بتواند از تصور مکان و بعد خالی باشد.

حاصل اینکه نه علیت (یعنی ماده که عبارت تأثیر و تأثر است) در خارج از ذهن متحقق است نه زمان و مکان و نهان هم غیر از زمان و ماده چیزی نیست و روشن است که اصحاب ماده یعنی کسانی که معتقد به اصالت ماده هستند در اشتباهند و رأی درست همان تصور است. نشانی دیگری که بر متحقق نبودن عالم و برون ذاتی داریم عوالمی است که در خواب برای ما مجسم میشود و در آن حال بهیچوجه ممکن نیست بی حقیقت بودن آن عوالم را باور کنیم و چه دلیل داریم بر اینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش از عوالم خواب است پس عالم بیداری را میتوان بعالم خواب قیاس کرد و میتوان گفت جهان مادی دروغ است اما دروغی است که حقیقتی دارد زیرا هیچ نفس مدرکی نمیتواند منکر وجود جهان مادی

(۱) فهم در حیوان و انسان هر دو هست و آن قوه ساختن تصورات است بوسیله وجدانیات عقل مخصوص انسانست و آن قوه تفکر و انتزاع کلیات است از جزئیات و ساختن مفهومات کلیه.

(۲) مقصود اینست که آنچه در نظر ما بصورت ماده جاوه میکند تصویری است که دد ذهن ما بسبب قاعده علیت ساخته میشود یعنی از وجوب رابطه علت و معلول که آن نفس الامری نیست بلکه مقتضای فهم ماست.

شود جز اینکه اگر عقیده قداماغلط است که برون ذات را منشأ علم انسان میدانستند متأخرین هم که گفته اند برون ذات را درون ذات ایجاد میکند باشتباه رفته اند چه درون ذات و برون ذات بایکدیگر نسبت علت و معلول ندارند و جنبه عالم و مدرك بودن درون ذات فقط حالت آئینه دارد که نقش در آن متصور میشود .

فراموش نباید کرد که این عقیده را که شوپنهاور اظهار میکند راجع بجهان حوادث است که ادراك آن بواسطه حس و عقل میشود و از این راه علم حاصل میگردد و این علم علم بظواهر است مانند علم کسی که بخواهد از احوال کاخی آگاه شود ولیکن مدخلش را نیابد و پیرامون کاخ گردش کند نقشه بیرونی آنرا بکشد و گمان کند حقیقت کاخ همان است .

تا اینجا تحقیقات شوپنهاور و تقریباً همان تعلیمات اصحاب تصور است بوجه دیگر ویان دیگر و چندان چیزی بر آنها نیفزوده است جز اینکه هر چند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود عالم نیز وجودش بوجود معلومی بستگی دارد . معلوم نقشی است که در آئینه ذهن منعکس گردیده اما اگر آن نقش نباشد وجود آئینه چه نمایش خواهد داشت .

این بیان بنا بر آنست که شوپنهاور عالم و علم و معلوم همه را اموری ظاهری و سطحی میدانند بقول معروف همه سروبن يك کرباسند و حقیقت چیز دیگری است .

برای دریافت حقیقت شوپنهاور نیز رجوع بعالم خارج را بیهوده دانسته بنفس خود باز میگردد و حقیقت را در آن میابد اما نه در جنبه ادراك و عالم او که آن جز بر ظواهر تعلق نمیگیرد بلکه در جنبه اراده او بر عمل و میگوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده (۱) است و من بدوستی آنوقت بوجود خود پی میبرم که اراده بر عمل میکنم . علم من بهر چیز دیگر حتی بتن خودم امر عرضی و نمایشی و با واسطه و بی حقیقت است فقط علم من باراده خودم (نفس) امری واسطه و علم حقیقی است .

بعقیده شوپنهاور جنبه ادراکی انسان یعنی حس و عقل که علم از آن حاصل میشود ذات حقیقی نیست عرضی است و مانند امور دیگر جزء جهان نمایش و تصورات و فرع است نه اصل آنچه اصل است اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است بلکه حقیقت کلیه جهان است و مرادش از اراده تنها اراده انسان و اراده شخص مدرك نیست (زیرا که ادراك را امر عرضی میداند) بلکه هر چه منشاء فعل و عمل باشد اراده مینامد حتی اینکه افعالی که از جمادات مشاهده میشود ناشی از آن میخواند عبارت دیگر آنچه را عموماً قوه و نیرو (۲) مینامند او اراده تعبیر میکنم بنابراین قوای دیگر حتی قوای جمادات را هم از قوه نقل و حرارت و نور و الکتریسیته قیاس باراده نفسانی میکند و بتصریح میگوید خود نباید بجهان سنجیم بلکه جهان را باید بخود قیاس کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم و اراده ما نیروئی است که بمقتضای آن خواهشها و میلها عمل میکند .

درواقع پیشینیان اراده رایکی از نیروها شمرده بودند یعنی نیرو را جنس اراده رانوعی از آن گرفته بودند شوپنهاور امر را معکوس کرده همه نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است والبته هوشیاران برمیخورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ واصلاح نیست وبسیار فرق است میان اینکه اراده رانوعی از نیرو بدانیم تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده بینداریم گذشته ازاینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی از نیروست چندان چیزی دستگیر ما نمیشود اماچون بگویند نیرو نوعی از اراده است میتوانیم تصویری از آن پیدا کنیم برای مزید توضیح گوئیم میدانید که ازآغازآنچه انسان را بتفکرو تأمل درامر جهان برانگیخته است تغییراتی است که درآن دیده میشود که آن تغییرات رادر اصطلاح حکمت حرکت نامیده اند وبرای کلیه حرکات دو مبدأ فرض کرده اند در موجودات بیجان منشاء حرکت را طبیعت گفتند و در موجودات جاندار یعنی گیاه وجانور که انسان هم از آنهاست مبدأ حرکت را نفس خواندند که در گیاه نفس نباتی و در جانور نفس حیوانی نامیده شده است شوپنهاور قوای طبیعت ونفس نباتی ونفس حیوانی را انواع مختلف از یک جنس دانسته وآن جنس را در نفس انسان اراده خوانده است باتوجه باین نکته که در جمادات اراده یعنی قوه بر عمل عاری از شعور است و در گیاه وجانور علاوه بر این اراده هایی هست که بدرجات مختلف باحس وشعور همراه است و در انسان علاوه بر آنها اراده هایی نیز هست یعنی اراده ای که باحس وشعور وعقل همراه است ولیکن اینهمه احوال مختلف از یک چیز است چنانکه روشنائی سپیده دم و روشنائی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشید است و در این جمله اصل وذات حقیقی همان اراده یعنی نیروست وحس شعور وعقل امر فرعی وعرضی است وعملی که از آن حاصل میشود نقص وعیب بسیار دارد یکی آنکه نا ثابت و در ذهن همیشه حاضر نیست يك امر را بخواهید در ذهن حاضر کنید باید امور دیگر را از آن محو نمائید اینست که انسان از غفلت وفراموشی چاره ندارد وممكن نیست که کل علم برای او حضوری شود دیگر اینکه این علم متشتت و از منشاءهای مختلف است بعضی چیزهایی را حس میکند بعضی چیزها را تخیل وتوهم مینماید یا بتداعی معانی درمیآید یا بانتزاع و تعقل فرض میکند و وحدت علم وعالم بواسطه حس وعقل دست نمیدهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراک کند همانا از جهت اراده است که آن اصل وحقیقت است .

پس بگفته شوپنهاور جهان را قیاس بنفس خود میکنیم و همه قوای طبیعت را انواعی از اراده میشماریم و اراده را اصل وحقیقت جهان مینگریم وآنها را منتسب بعلم وحقیقت دیگر نمیبایم وجود مستقل یعنی خود هستی (۱) میدانیم و میگوئیم ما هرگاه بخود فرو رویم مبینیم براستی بوجود خویش برمیخوریم مگر وقتی که اراده بر عمل کنیم ومقصود ما از اراده بر عمل اراده ای است که باعمل مقرون باشد نه اراده ای که

تأثیری بر آن مترتب نشود بچه اراده‌ای که با عمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است و تعقل چنانکه گفتیم اصل وجود نیست امری عارضی است و جزء جهان نمایش (۱) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون با اراده است نمایش همانا حرکتی است از حرکات تن و اراده‌ای که بحرکتی از تن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجود تن متصور نمیباشد .
در اینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که مسابتن خود بدو وجه پی میبریم یکی بهمان وجه که باشیاء دیگر پی میبریم یعنی آنرا بچشم میبینیم یا بحواس دیگر حس میکنیم یکی باین وجه که بر عملی اراده میکنیم بنسب بر این که اراده بر عمل بحرکتی از حرکات تن نمایش مییابد . پس بوجه اول تن مانند چیزهای دیگر برای ما امری است برون ذاتی جزاینکه پیش از این گفتیم که او برون ذات بیواسطه است زیرا که وجودش را بیواسطه ادراک میکنیم و وجود چیزهای دیگر را بواسطه تن در مییابیم اما بوجه دوم تن امری است درون ذاتی زیرا که ادراک او برای ما بحس و تعقل نیست بلکه بمجرد خود اراده است .

بنابراین تن هر کس برای او دو جنبه دارد جنبه برون ذاتی و جنبه درون ذاتی در جنبه برون ذاتی هر کس میتواند بگوید تن من مانند همه چیز جهان تصور من است در جنبه درون ذاتی من اراده من است .

باز برای مزید توضیح میگوئیم هر فعلی از من سر میزند بوسیله تن من است و هر فعلی از تن من نتیجه فعلی از اراده من است (۲) و مجموع افعال تن من از اراده من است که بنمایش درآمده و بچشم پدیدار گردیده است و نشانی آن این است که هر تأثیری از خارج بر تن وارد میآید اراده مرا متأثر میکند و به حرکت میآورد و آن تأثیر را اگر مطلوب باشد لذت گویند و اگر ناگوار باشد الم نامند حاصل اینکه تن همان اراده من است که بحالت برون ذاتی درآمده است و از همین روست که هر عنصری از تن مناسبت و مساعدتی با امری از امور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان و دندان و حلق و شکم همان قوه اشتهاست که بحالت برون ذاتی درآمده است و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده است و همچنین است سراسر تن و بهمین جهت است که شکل و تناسب اندام هر فردی از مردم نماینده تمایلات و نفسانیات است .

اراده بستگی بچیزی ندارد یعنی خود هستی است و از زمان و مکان بیرونست پس واحد است اما وحدت (۳) او وحدت انفرادی در مقابل کثرت نیست زیرا واحد و

(۱) Phénomènes

(۲) ادو باینان عموماً و شو بنهاور خصوصاً اراده میگویند آنچه را داند بشنودان ما نفس میخواهند و در اصطلاح شو بنهاور اراده انسان و حیوان مخصوصاً نفس است با اصطلاح عرفا و صوفیان . ما .

(۳) Unité

کثیر انفرادی (۱) بسبب زمان و مکان است و متعلق بتصورات و جهان نمایش است و باراده حقیقت است تعلقی ندارد .

اراده حقیقت است و ذات مطلق است و چیزهای جهان همه نمایش های اوست بدرجات مختلف و میتوان گفت حقیقت و ذات مطلق که امر واحد است در مراتب مختلف حالت برون ذاتی مییابد و این جهان نمایش و تصورات را که متغیر است و تابع زمان و مکان و متکثر است جلوه گر میسازد مطابق صورتها و نمونه هایی که ثابتند و از تبعیت زمان و مکان فارغ و در حقیقت هریک رب النوعی میباشند همان نمونه هایی که افلاطون صور نامیده و دانشمندان ماگاهی مثل (۲) ترجمه کرده اند . هریک از انواع نیروهای طبیعت خواه جمادی خواه نباتی و حیوانی مرتبه مخصوصی است از تجسم اراده مطلق که بعالم نمایش و تصویر در آمده و تابع زمان و مکان و علیت شده و قابل فهم ما گردیده است در حالی که اراده خود از هر قیدی از قیود عقلی و علیتی آزاد است .

از این گذشته اصیل بودن اراده (نفس) و فرعی بودن تعقل دلایل بسیار دارد، اراده که عبارت از خواهشها و تمایلات است بنیادش مهر هستی است و مخصوصاً مهر زندگی (۳) که بنابر آن مدار امر جهان بر این است که هر شخص میخواهد وجود خود را حفظ کند و بوسیله تولید مثل خود را باقی بدارد . غم و شادی، مهر و کین، بیم و امید، شهوت و غضب و خود خواهی و همه امور نفسانی و اعمال بدنی که مرتبط بان است از آنجا بر میآید و میبینیم این امر که ما از آن باراده تعبیر میکنیم در همه جانوران یک اندازه است و کم و بیش ندارد و حال آنکه عقل و شعور اشخاص بدرجات بسیار کم و بیش میباشد انسان پیش از آنکه اندیشه و تعقل کند خواهش دارد، اراده تمایل بهستی همه وقت موجود و حاضر است و دوام دارد ولی تعقل دائم نیست، نفس نه خسته میشود نه غفلت میکند تعقل هم خستگی و هم غفلت دارد (۴) نفس مزاحم عقل است و بر او غالب است اینهمه کشمکش مردم در امر زندگی آیا مبتنی بر عقل است ؟ عقل ادراک نمیکند مگر آنچه را نفس خواهان است اگر نفس متمایل به چیزی نباشد عقل در ادراک آن عاجز و ضعیف است و بر عکس هر چه را نفس خواهان است عقل بخوبی در مییابد . اختراعات و اکتشافات غالباً برای عقل در اموری دست میدهد که نفس دنبال آنهاست . عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت اوست . مهر هستی و زندگی اعتنا بعلم و عقل ندارد بلکه آن را بخدمت خود میگیرد . چنین گمان میرود که رهبر انسان پیشاپیش اوست و حال آنکه در واقع راننده او از پس است . مردم میپندارند آنچه را میبینند دنبال میکنند یعنی اختیارشان بسا عقل است ولیکن در واقع مهار در دست نفس است . عقل موضوعش سرایت و نفس موضوعش دل

(۱) Individuel (۲) Idées (۳) Vouloir-vivre

(۴) خواب برای رفع خستگی قوه تعقل است و چون در جواب قوه تعقل آرمیده است در آنحال انسان بحقیقت خود نزدیکتر است .

است و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش بر سر روان است و عرفا که گفته اند، تعقل امری نسبی است اراده امری فطری و طبیعی است قوت عقل و علم سبب قوت اراده نمیشود بلکه قوت اراده بخودی خود است. مهر و کین مردم نسبت بهر کس از جهت احوال نفسانی اوست نه احوال عقلانی پاداش و کیفر بعمل یعنی بآثاری که از اراده بروز میکنند داده میشود نه بعلم که از عقل برمیآید. شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران بمنش اوست که مربوط بآراده نفس اوست نه بعلم و عقل او.

پس این جمله دلیل بر این است که اصل در وجود نفس است نه عقل و عقل برای آن بوجود آمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد چنانکه چنگال و دندان برای شیرو شاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت میباشند در واقع عقل هم از اراده تولید شده است. اراده در جمیع موجودات هست جز اینکه در جمادات بصورت قوای طبیعت است و در گیاه و جانور بصورت قوه نمو و حرکت و حس است ولیکن همه آنها جز میل و خواهش چیزی نیست. سنگی که از بالا بزمیر میآید میل بسقوط دارد آهن ربا خواهان جذب است گیاه طالب روشنائی و رطوبتست و همچنین.

شوپنهاور قوایی را که محرك جمادات است سبب (۱) میخواند و قوای محرك گیاه را مهیج (۲) مینامد و مایه حرکات حیوانی و انسانی را داعی (۳) میگوید ولی این جمله باختلاف مراتب نمایش و حالت برون ذاتی اراده میباشند البته مرتبه جمادات پست و رتبه حیوان و انسان که حس و عقل دارند برتر از همه ولیکن همین حس و شعور و عقل که آنرا مایه شرافت این موجودات میدانیم برای حوائج نفس و ضرورت حس ایفای وظائف و وصول بنخواست و تمایلات بمیان آمده اند و در واقع مولود او میباشند.

چون اراده همان مهر بهستی و زندگی است پس هر موجودی از مرگ گریزان و بیمناک است ولیکن مرگ فقط عارض اموری است که متعلق بجهان عوارض و حوادث است و عارض ذات که همان اراده یا نفس است نمیشود حوادث و عوارض (۴) که نمایش و تصویرند و حقیقت ندارند بسته بزمان و مکان میباشند و متغیرند یعنی مرگ و زایش دارند اما اراده که از زمان و مکان بیرون است البته دستخوش مرگ نیست. مرگ عارض افراد (۵) است نه انواع (۶) پس فرد چون بمیرد مرگ او عبارت از برطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند اما حقیقت او یعنی نفس که حادث نبوده باز باقی است و باصل خود یعنی بآدمه کل بازگشت مینماید گذشته از اینکه فرد بوسیله تولید مثل نوع خود را حفظ میکند و بان وجه نیز وجود خویش را ایفا مینماید.

بعد از همه گفتگوها ذات مطلق که آن را خود هستی و اراده یا نفس یا نیرو یا

فعل اول

هر چه بنامیم حقیقتش چیست؟ شوپنهاور باین سؤال جوابی ندارد و میگوید نمیدانم اراده که ما بوجود او علم داریم اراده شخصی خود ماست و اراده مطلق نیست و چیزی از عوارض و حوادث در اوست و علم ما هم باو هر چند يك اندازه بیواسطه و از علم بامور دیگر بحقیقت نزدیکتر است ولیکن باز عقل و شعور در آن مدخلیت دارد و کاملاً بیواسطه نیست و از این علم بیواسطه دست ما کوتاه است.



از اینکه بعقیده شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده و نفس است و علم و عقل فرع و عرض میباشند و نفس بر عقل غالب است نباید چنین پنداشت که او این امر را می پسندد و نیکو میداند بلکه بکلی عکس اینست و شوپنهاور بیدینی معروف است و شاید در میان دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان و جریان احوال آن باندازه اولدلتنگ بوده باشد از آنرو که اراده مطلق واحد چون بعالم تکثر آمده و بصورت افراد متصور شده است بنیادش چنانکه گفتیم مهر هستی است و یگانه چیزی که میخواهد اینست که باشد و بماند و این خواهانی نه حدی دارد نه شرطی پس ناچار بصورت خودپرستی و خودخواهی در میآید و خود خواهی هر فردی با خودخواهی فردهای دیگر معارضه میکند اینست که جهان، جهان کشمکش و تنازع است همه موجودات آكل و ما كول یکدیگر ندانم، شعور هم برای این بظهور میرسد که لوازم خود خواهی بخوبی فراهم و عمل بمقتضای آن بدرستی انجام شود قوه تعقل و تدبیر هم که پیش میآید همه بمصرف حيله و خدعه و دسیسه و فریب و دروغ میرسد کاروسعی و عمل و خصائل دیگر که آنها رافضایل و پسندیده میدانند برای همین مقصود است یعنی بودن و زنده ماندن درحالیکه معلوم نیست بودن و زندگی برای چیست پس آنچه او را اصل و حقیقت جهان یافتیم مایه شرو فساد است از این گذشته خواهش مایه رنج و الم است. اگر آنچه خواهانی باورسی دلتنگ و رنجوری اگر بآن برسی خرسندی که دست میدهد بی دوام است و بزودی ملالت و کسالت عارض میشود و بعلاوه دامنه خواهش دراز است و پایان ندارد و يك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش میآید مانند لقمه نانی که بگدا مدهند که سیه روزی خود را از امروز بفردا برساند و تا وقتی که خواهش باقی است خوشی حقیقی ممکن نیست شخص کشته میشود اما نوع میماند و از آنرو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا پذیر است.

از این گذشته اصل در زندگانی رنج و گزند است و لذت و خوشی همانا دفع الم است و امر مثبت نیست بلکه منفی است و هر چه موجود جاندار در مرتبه حیات برتر باشد رنجش بیشتر است چون بیشتر حس میکند و آزار گذشته را بیشتر بیاد میآورد و رنج آینده را بهتر پیش بینی مینماید و از همه بدتر همانا کشمکش و جنگ وجدالی است که لازمه زندگانی است جانوران یکدیگر را میخورند و مردمان همدیگر را میدورند. آن کس که میگوید هر چه در جهان است نیکوست و این جهان بهترین جهانهاست او را به بیاد

سیر حکمت در اروپا

خانه‌ها بپیرید تا رنجوری بیماران ببیند و در زندانها بگردانید تا آزار و شکنجه زندانیان را بنگرد پرده فروشها را نشان دهید که بنی نوع او را مانند گاو و خر میرانند و میدانهای جنگ را باو بنمائید تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو میکند چرا وصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است! از آنرو که آسایش و خوشی واقعی اندک است و رنج و آزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد. ازدواج نمیتوانی مردم آزاری میکنی هزار درد سرداری مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای بزن که مردم مایه شادی خاطر میدانند در صورتی که سر دفتر غمهاست معاشرت میکنی گرفتاری نمیکنی از زندگی بیزاری بندگی بند و خداوندی صداع مختصر تاجان در تن است از این رنج و مشقت نمیتوان رست زندگانی سراسر جان کنندن است بلکه مرگی است که دم بدم بتأخیر میافتد و سرانجام اجل میرسد در صورتیکه از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی بدست نیامده است.



در اینجا چون از عشق اشارتی رفت باید خاطر نشان کنیم که شوپنهاور در فلسفه عشق شرح مفصلی دارد که بوجه علمی و محققاً بیان نموده و ما اگر بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز میشود خلاصه آن اینست که گفتیم اراده بنیادش هستی خواهی و حفظ وجود است که چون در افراد قرار گرفته خود خواهی میشود ولیکن این هستی خواهی در موجودات جاندار ببقای افراد مرادش حاصل نمیشود باین واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است و بقای نوع را بتوالد و تناسل مقرر داشته و برای تأمین این مقصود عشق را به وجود آورده است که آن هر چند بر حسب ظاهر برای تمتع افراد است برآستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع در واقع عشق فریبی است که طبیعت با افراد میدهد و آنها را بهلاک میاندازد برای اینکه نوع باقی بماند و برای هستی خواهی حقیقی خود خواهی افراد از میان میرود و بصورت غیر خواهی در میآید و از اینروست که مقام عشق را برتر از عقل دانسته اند ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم آن را مصیبت میدانند نظر بهمین که ناشی از هستی خواهی است و از همین روست که بنجه اش از عقل قوی تر است و بنا براینکه شوپنهاور بدین است و هسنی را رنج میداند عشق را که مایه هستی است منکر است وزن را که موضوع عشق است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ نمیشود مگر بعمل و کوشش و این رنج است و تمتعی برای انسان نیست جز دفع الم و از اینست که بزرگان دنیا هر وقت بسخن با بنخمت یا وسائل دیگر احساسات خود را خواسته اند بیان کنند نالیده اند.

با اینحال تکلیف چیست و آیا این درد رادرمانی هست؟

چون بدبختی همه از اراده است (نفس) یعنی از زندگی خواهی و خود خواهی پس اگر چاره ای باشد در بیخودی است باید خود را از خویشتن رها کند رهائی از خویشتن بچيست؟ آیا باید خود را کشت! نه خود کشی سودی ندارد زیرا که آن گریز موقت است

فصل اول

از رنج موقت . شخص کشته میشود اما نوع میباید از آن رو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا پذیر است رنجی که از اینجا بر طرف میکنی جای دیگر سرد میآورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن بمعرفت است معرفت بر همین نکته که اگر نفس را پیرو ری رنج را افزون میکنی و آسایش در کشتن نفس است و در بیخودی است .

بیخودی بدو وجه است يك وجه جزئی و موقت و يك وجه کلی و دائم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر و صنعت (۱) یعنی مظاهر زیبایی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم که آن اصل واحد در این جهان حوادث و عوارض تکثر و جلوه گر شدنش مطابق نمونه هائی است که ثابت و از تبعیت زمان و مکان فارغند یعنی آنچه با اصطلاح افلاطون صور یا مثل خوانده شده است و رب النوع موجودات میباشد جهان این صور بر عکس جهان حوادث جهان وحدت و کلیت و سکون و ثبات و بقا است و هر چیز که بصورت یا مثال یا رب النوع خود نزدیک باشد زیباست زیرا که بوحده و سکون یعنی کمال نزدیک و از جهان حوادث دور شده است چون میدانیم که شر و فساد این جهان از اینجا ناشی شده که ذات مطلق از عالم وحدت و سکون بعالم کثرت و حرکت آمده است پس کسیکه با مثل یعنی با زیبایی سروکار دارد و از جنبه انفرادی و تکثر دور میشود و از خود يك اندازه بیخود میگردد و از دنیا و شر و شورش یکدم میآساید و مشاهده کمال زیبایی هم بدرستی دست نمیدهد مگر اینکه شخص از خود بیخود در آن حال در مییابد که اوج جزئی از جهان نیست بلکه جزئی از اوست و چون باین پایه رسید او راهی میتواند میخوانیم و صاحب دها (۳) میگوئیم و آنکه برای داهی باشد حکیم واقعی اوست شخصیت خود را دور انداخته از زندگانی عادی بر کنار شده از منافع دنیوی اعراض کرده بتنهایی خود نموده از عوارض تهی و از حقایق پر شده بسبب غریق بودن در دریای زیبایی اهر چیز بی نیاز گردیده در میان مردم حاضر ولی در همان حال غایب است دنیا در نظرش سراب است از آن میگذرد و دامنش تر نمی شود چون از آرایش عوارض و خصوصیات شخصی منزله است همه کس را با خود یکی میبیند و بهمه مهر میورزد و هر قدر در این دریا غریق تر باشد و ارسته تر است و در این دنیا که برای مردم عادی زندان است آزادی بسر میبرد .

مظاهر زیبایی چنانکه گفتیم صنعت است و صنایع اگر چه همه در حقیقت یکی هستند چون مظهر زیبایی اند و نظر بمثل یعنی حقایق دارند ولیکن بر حسب ظاهر نظر بموادی که بکار میبرند مختلفند و مراتب دارند نخست صنعت ساختمان ابنیه است (۴) و سپس مجسمه سازی (۵) و از آن برتر نقاشی (۶) و سپس شعر (۷) و از همه بالاتر موسیقی (۸) یعنی

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی و دهاد و ترجمه Génie است و ما بهتر از این لفظی برای آن نیافتیم .

(۴) Architecture (۵) Sculpture (۶) Peinture (۷) Poésie

(۸) Musique

صنعت آهنگ و نغمات صوتی است.

شوپنهاور درباره دقایق زیبایی (۱) و صنایع و ارباب هنر و صاحبان دها و انواع واصناف و احوال آنها تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرف نظر و بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم.



صنعت و مستغرق بودن در عالم زیبایی چنانکه گفتیم برای دردمان درمان جزئی و موقت است چاره واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه از تکثر است که بعالم وحدت عارض شده و اراده کل در اراده های جزئی پراکنده گردیده است و هر فردی خود را حقیقت میدانند و خود خواهی و زندگی خواهی بوجود آمده و خود خواهی افراد باهم معارضه پیدا کرده و این فسادها برپا شده است. انسان باید دریابد که حقیقت یکی است و اراده واقعی یعنی ذات مطلق واحد است و اراده های انفرادی نمایش بی حقیقت است اگر شخص باین مقام رسید جدائی از میان میرود و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود مییابد حس هم دردی پیدا میشود سنگدلی میرود و همدلی میآید فداکاری میآید و خود خواهی میرود و اشخاص نسبت یکدیگر شفقت پیدا میکنند.

شفقت بعقیده شوپنهاور بنیاد اخلاق است و اگر در دل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنابر این در واقع شفقت همان عدالت و خود خواهی ظلم است و از آن رو که خود خواه منکر وجود یعنی اراده دیگران است. شخص عادل و شفیق تصدیق دارد که دیگران هم حق حیات دارند و از روی همین بنیاد تمام قواعد اخلاق را که چون بعالم سیاست درآمد حق و عدالت نامیده میشود میتوان استخراج کرد بنابرین باید حس شفقت را پرورد. اما اینجا مسئله اختیار و اجبار پیش میآید که آیا انسان در اراده خود مختار هست یا نه اگر مختار است وجوب ترتب معلول بر علت چه میشود اگر ترتب معلول بر علت حتمی است پس انسان مختار نیست و در اینصورت گفتگو از اخلاق و توصیه بتهدیب و تزکیه چه مورد دارد؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان حوادث که نمایش حقیقت است نه اصل حقیقت البته رابطه علت و معلول حتمی است پس در اعمال انسان چون نتیجه اراده شخصی است یعنی اراده ای که بعالم تکثر و جهان طبیعت آمده است چون رابطه علت و معلول حکم فرماست اما حقیقت انسان عمل نیست زیرا که ناشی از زندگی خواهی و خود خواهی است و این ناشی از تکثر و بودن در جهان حوادث و طبیعت است. حقیقت اراده مطلق است که واحد است و آن البته آزاد و مختار است چون او خود هستی است و معلول علتی نیست و بنابرین گرفتار هیچگونه قید و بندی نتواند بود و اشخاص هم چون مرتبط بحقیقت اند بهره ای از آن وحدت ندارند و هر قدر باین عالم وحدت نزدیکتر باشند آزاد تر و مختار ترند. هر کس فطرت و منش خود را با آزادی اختیار کرده است اما

چون بجهان حوادث و طبیعت آمده است آزادی خود را اذست داده است .
شفقت بسیار خوب است و بنیاد اخلاق است اما سعادت و آزادی تام در سلب کلی
اراده و خواهش است . آن چیزی که بودائیان نیروانا (۱) مینامند یعنی پیوستن بدریای
نیستی و محو کردن خود در وجود کل ، آن حالتی که عرفای مافناء فی الله خوانده اند
و آن ترك دنیا و لذتدیند نفسانی است مخصوصاً خود داری از عشق و از آمیزش با زن
تسا این که کشتن نفس و معارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را
نیز شامل شود .

پس فلسفه شوپنهاور را میتوان گفت همان عرفان مشرق زمینی است فقط مبنای آن
مختلف است و بوجه علمی بیان شده است . ارادت او را بودا پیش ازین گوشزد کرده ایم
و در احوال او نوشته اند مجسمه کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت در کتاب خود
نیز بارها تعلیمات بودائیان و نوشته های ایشان و حتی بصوفیان و افلاطون و همه کسانی که
مشرپ عرفان داشته اند استناد کرده و از سندی ماهم مکرر نام برده است مسیحیت را نیز از
آنجهت که زهد و ترك دنیا و رهبانیت را ترویج کرده می پسندد و حضرت عیسی را از اینرو
مرد بزرگی میدانند اما بودا را از او بالاتر میخواند .



شك نیست که فلسفه شوپنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را بفکرهای
تازه میاندازد اهمیتی که باراده داده و جهان را یکسره نمایشی از آن باز نموده و نیروها
را بطور کلی انواعی از اراده شمرده و تحقیقاتی که در امر صنایع کرده و بنیادی که برای
اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است . نظریات وحدت وجودی و عرفانی و مهابتی که
برای نفس قائل شده و آرائی که درباره عشق اظهار کرده هر چند در معنی چندان تازگی
ندارد ولیکن چگونگی بیان و توجیهاتش بدیع است و نمیتوان منکر شد که محقق با
شبهات است . اما در تمامی و درستی آرا و نظریاتش حرف بسیار می رود و مناسقه فراوان
بر میدارد که صاحب نظران پس از تأمل در میابند گذشته از اینکه غالب آراء او فرض
ادعاست و اگر احتمال صحت در آن ها می رود یقین هم نمیتوان کرد و آن گهی این مشکل
همواره باقی است که امر واحد چرا از عالم وحدت بکثرت می آید و صلاح را بفساد میکشاند؟
آیا واقماً لذت و خوشی امر منفی و دفع الم است ؟ آیا عشق که کل وجود طفیل هستی
اوست بد است ؟ آیا زندگانی خانوادگی و اشتغال بزن و فرزند چنانکه شوپنهاور
مدعی است شایسته اعراض و اجتناب است ؟ این جمله مسلم نیست بلکه عکس آن را میتوان
معتقد گردید و چرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوسنی دارد نه دشمنی و خوشی و ناخوشی
مابسته باحوال و اخلاق خودمانست مراد های بیجا در پیش میگیریم و چون بر نیایند از

روزگار مینالیم .

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجه‌ای که از آن میگیرد امری است بکلی شخصی و ناشی از احوال و اخلاق و جریان زندگی اوست طبعاً سودائی و پرسوء ظن و حساس و تند مزاج و خود پسند و پرتوقع بوده است برای امر معاش احتیاج بکار نداشته و همت بکاری نمیگماشته است بتن آسائی مایل و در مقابل شداید کم تحمل بوده مهر و محبت مادر نچشیده و در معاشرت بازنها ناملایمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و باین مجرا انداخته است .

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیدری بچاپ رسانید بنامی که میتوان آن را ملحقات و ضامم ترجمه نمود (۱) در آنجا نکته سنجیهای لطیف درباره امور دنیا نموده و دستورهای نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی بر اینکه مال بهترین وسیله سعادت نیست بلکه عقل و علم است و این است آنچه ممکن است سلطه اراده و خواهش را یک اندازه تخفیف دهد و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سرکش و هر چه بیشتر بر احوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر بر او مسلط میشویم و آنکس که اقلیم را مسخر میکند هنری ندارد هنر آنکس دارد که نفس خود را مسخر نماید پس باید به حکمت گرائید و تحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید در کارها فکر و تأمل کرد آگاهی بر افکار دیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی از این راه بهره ببرید اصل نوشته های بزرگان را بخوانید نه نقل و شرح و تفسیری که دیگران کرده اند و خلاصه اینکه برای انسان مغز پر و کیسه تهی بهتر از مغز تهی و کیسه پر است و شرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه دارد و معلومات بیغرضانه تنها بوی خوش و عبیری است که بتواند گند و کثافت نفسانیت را بپوشاند .

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که در سده هجدهم دانشمندان فرانسه در فلسفه بیشتر نظر انتقاد و عیبجویی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند و فلسفه خاصی اتخاذ نکردند جز یکنفر کندیاک که مذهب مخصوصی آورد و همه اعمال ذهنی و عقلی انسان را ناشی از حس دانست و از اینرو او و پیروانش را اصحاب حس خواندیم .

در آغاز سده نوزدهم پس از انقلاب بزرگی که در فرانسه روی داد افکار پریشان شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی برگشتند و عقایدی اختیار کردند که با تعلیمات دین مسیحی و مخصوصاً کاتولیک سازگار میدانستند ایشان را بنامی خوانده اند که شاید بتوان اهل سنت (۲) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنباله تحقیقات کندیاک را گرفتند و

تصرفاتی در آن بعمل آوردند و بنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود (۱).

تحقیقات این دانشمندان البته يك اندازه علم روان شناسی را تکمیل نموده ولیکن آن اهمیت را ندارد که در این مختصر بمعرفی ایشان پردازیم. نخستین حکیمی که در آن روزگار در میسان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خود را مصروف او کنیم من دو بیران (۲) است.

بخش اول

من دو بیران

درسال ۱۷۶۶ زاده و پنجاه و هشت سال روزگار گذرانیده است برخلاف اکثر حکما اهل مدرسه و تعلیم و تعلم نبود بلکه از رجال حکومت و دولت شهرده میشد ولیکن طبعش سیاست رغبتی نداشت از معاشرت و رفت و آمد در مجالس و محافل تمتعی نمیداد و بخلوت نشینی و تفکر مشتاق بود و مطالعه در احوال نفس را دوست میداشت و در آن موضوع تحقیقاتی بعمل آورد که در تأسیس و تکمیل علم روان شناسی اهمیتی بسزا داشته و او را از حکما بشمار آورده است تا آنجا که فرانسویان او را بزرگترین حکیم الهی فرانسه در سده نوزدهم دانسته اند.

با آنکه در آغاز عمر زیر دست کشیشان پرورده شده بود در اول امر اعتنائی بتعلیمات دینی نداشت سپس هر چه در مراحل زندگی پیش رفت و بقول خود او هوئی و هوسها آرام و پرده از روی عقلش برداشته شد بیشتر متوجه دین و امور باطنی گردید.

چنانکه اشاره کردیم من دو بیران اشتغال بعلوم را پیشه نساخته بود و مطالعات فلسفی را برای تهذیب و تکمیل نفس میکرد و چون طبیعتی بی آرام و حساس و مشوش داشت همواره در این جستجو بود که نفس بچه باید متکی شود یا در آرامی و خوشی و کمال استوار گردد و برای این مقصود شیوه مخصوصی در تحقیق پیش گرفت باین معنی که پیشینیان بعضی از این وجهه در نفس نظر میکردند که جواهر است و باقیاسات منطقی چگونگی جواهر او را مطالعه مینمودند و بعضی بجوهریت نفس نظر نداشت و بشاهده و تجربه آثار و عوارض او را میجستند من دو بیران این دو طریق را رها نمود از آنرو که جواهر نفس را نمیتوان شناخت آثار نفس هم عوارضند و توجه بآنها اشتغال بامور سطحی است پس بشاهده درونی پرداخت یعنی بنای سیر در نفس خود گذاشت تا معلوم کند که علم بنفس خویش از کجا میآید یعنی آنچه هر کس آنرا «من» میگوید از چه ناشی میشود.

زمانیکه من دو بیران بمطالعات فلسفی پرداخت در فرانسه اهل علم همه بتحقیقات کندیك نظر داشتند که مقتدای اصحاب حسن بود و حاصل تحقیقات او اینک مفهوماتی که

در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس بودیعه گذاشته نشده اند بلکه منشأ آنها حس است و در احوال کندياك این معنی را بیان کرده ایم . من دوپیران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده و معتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشه عکاسی و تأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد و نقش نمیشود و بعضی از آنها میماند و بعضی محو میگردد و نفس عبارت از این احوال است .

بعضی از محققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که قوای نفس تنها ناشی از احساسات وارده از خارج نیست بلکه احساسات درونی خود بدن هم در آنها مدخلیت دارد و من دوپیران نیز این معنی را دریافت و از خود کشفی بر آن افزود و آن این بود که بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن که بسیار بر حرکت میباشد یکی دست است و یکی چشم و قسمت مهم علم انسان با اشیاء مثلاً جسمیت و نرمی و درشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها بواسطه حرکات دست و چشم حاصل میشود .

مذهب کندياك در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود نتیجه این میشد که نفس در تحصیل علم فقط جنبه انفعالیّت دارد ولیکن از مطالعات من دوپیران معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در آنها نفس جنبه فعالیت دارد باین معنی که بعضی از تصورات مانند ادراك شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس واصل نمیشود مگر اینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً چشم و دست را حرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند یا از نقطه های مختلف ببیند و این حرکات ارادی است یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم میبینیم تأثر انفعالی بانسان علم نمیدهد و ادراك واقعی حاصل نمیشود مگر اینکه قوه اراده بکار برده شود و حرکتی صورت بگیرد و از اینرو دانسته میشود که علم روانشناسی با علم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است .

و از نخستین تحقیقات من دوپیران این بود که تأثرات انفعالی چون تکرار یافت و عادت شد کند میشود و کم کم نفس از آنها غافل میگردد و حس نمیکند اما تأثراتی که مربوط بفعالیت نفس و اراده است عکس اینست یعنی بتکرار و عادت قوت میگیرد و نفس و فکرو انسان هر چه از اخلاص تأثرات انفعالی آسوده تر شود بیشتر ترقی میکند .

گفتم من دوپیران در مطالعه نفس میخواست معلوم کند که علم انسان بنفس خود از کجا میآید یعنی چه میشود که هر کس ادراك «من» بودن خود را میکند . نتیجه ای که از این مطالعات گرفت این بود که منشأ این علم همان قوه ارادی اوست باین معنی که چون بر حرکت دادن عضوی یا چیزی اراده میکند در مقابل این اراده و معاوقه و مقاومتی میباشد و برای دفع آن عسایق جهد و کوشش مینماید این کوشش و فعالیتی که برای دفع معاوقه بخرج میدهد مایه علم او بوجود خود یعنی «من» یا نفس میباشد و کوشش ممکن

نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود و حرکت اراده لازم دارد و نفس یعنی آنکه میگوید «من» همان اراده است پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش یا اراده است بعبارت دیگر اراده انسان چون بایق برمیخورد و برای دفع آن کوشش میکند به وجود «من» پی میبرد و هرچه کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خود بیشتر متوجه میشود و چون انسان بهیچ چیز علم پیدا نمیکند مگر اینکه ادراک نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایه علم است حتی علم بمفاهیم فلسفی مانند جوهر و قوه و علت و وحدت و هویت و غیره آنها،

میان من و دویران و دکارت میتوان مشابَهتی قائل شد از اینرو که هر دو «من» یعنی نفس را مبدأ و حقیقت نخستین گرفته اند جز اینکه دکارت پس از توجه بمبدأ بودن نفس آنرا جوهری پنداشت مقابل جسم و در تعریف او گفت نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد اما من و دویران همان اراده را نفس دانست. دکارت گفت میسندیشم (فکر دارم) پس هستم من دویران میگوید میخواهم (اراده دارم) پس هستم. دکارت و حکمای دیگر علم و اراده و احوال نفس دانسته اند و از اینروست که مابینش علت آن احوال را جست و گفت خداست و لایبنتیس مناسبت نفس را با بدن جست و گفت همسازی پیشین است ولیکن من دویران نفس و بدن را از یکدیگر جدا نکرد و گفت نفس همان اراده است مطالعه در جوهر نفس چنانکه حکمای پیش میگردند بپهوده است چون جوهر را فهم نمیتوان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتادند از آنرو که بجای اینکه «من» را از درون مطالعه کنند آنرا مانند آثار طبیعت خارجی انگاشته در تحقیق خود بشیوه علوم طبیعی رفته اند و توجه نکرده اند که در امور طبیعی علت و معلول همانا مقارنه دو امر یا پی در پی آمدن دو امر است و مسلم نیست که امر اولی در حقیقت علت و موجد امر دومی باشد اما نفس یا اراده بحقیقت علت حرکت و موجد آنست.

چنانکه اشاره کردیم مطالعه من دویران در باب نفس البته کمال اهمیت را دارد و سر رشته درازی بدست اهل تحقیق داده و او را از مؤسسان علم روانشناسی بشمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد را هم درباره او کرده اند که عقیده او در اینکه نفس همان اراده است سخنی تمام نیست زیرا اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بخواهنده محمول بیهوده است باید باحوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرار داده اند.

در آغاز سخن گفتیم من دویران مطالعه در نفس را برای تحصیل آسایش خاطر و آرامی طبع خود میکرد اکنون گوئیم در این در دوره زندگانی چندین مرحله پیمود در آغاز او بر کلی فلسفه مادی را پذیرفت چون چندی گذشت در تعلیمات اخلاقی برواقیان منمایل شد و مذهب آن گروه را پسندید سرانجام در سال های آخر عمر بدیانت گرایید و تعلیمات مسیحی را دلنشین یافت و در دیانت هم بمسلك عرفان افتاد تا آنجا که از بعضی از

سیر حکمت در اروپا

کلماتش چنین برمیآید که تجلیات اشرافی برای اودست میداده است .
ماحصل فلسفه‌ای که من دوییران در اواخر عمر داشت اینست که زندگانی انسان سه پایه و سه مرحله دارد مرحله حیوانی و مرحله انسانی و مرحله ملکوتی مرحله حیوانی آنست که مدار امرش فقط تأثرات حس است همان تأثراتی که بعدت کند میشود و در این مرحله به «من» بودن خود درست پی نبرده و زندگانش انفعالی و تخیلی است چنانکه در کودکان میبینیم مرحله انسانی مرحله ایست که شخص تعقل و تفکر میکند و اراده و اختیار دارد و من بودن خود را بخوبی درک مینماید . مرحله ملکوتی زندگانی عشق است و مقامی است که انسان از شخصیت و منی گذر کرده و جوای اتصال بحق میشود زیرا که انسان حد وسط میان طبیعت و خداست و باین هر دو طرف میتواند اتصال یابد اگر تسلیم حساسیت و انفعالات شد در فروترین احوال باقی میماند و اگر قوه روحانی خود را پرورد بخدا نزدیک میشود بهر دو وجه شخصیت و منی را اذ دست میدهد بوجه اول در طبیعت مستهلك میگردد و بوجه دوم در خدا فانی میشود .

خلاصه اینکه من دوییران که در جوانی طبیعتی بی آرام داشت و از آلاشیهای بدنی آزار میدید و جوای استقلال نفس بود عاقبت رهایی و آرامی خاطر را در فناء فی الله دریافت و رو به پرفته میتوان گفت فلسفه من دوییران را با فلسفه شوپنهاور مناسبتی تمام است در صورتیکه من دوییران بر شوپنهاور زماناً مقدم است ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات من دوییران بیخبر بوده است .

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگر از دانشمندان که در این دوره باید نام ببریم ویکتور کوزن (۱) است که در سال ۱۷۹۲ بدنیآ آمده و در ۱۸۶۷ درگذشت است و او در آغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد آنگاه داخل در طبقه اعیان گردید و بوزارت فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید و در وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه را بر اساسی استوار نمود مردی متبحر و در نویسندگی و سخنوری نیز زبردست در تدریس بیانی شیوا داشت و در دانشجوین تحریک شوق و ذوق فراوان مینمود . بواسطه بود حس بیان و تشویق و ترغیبی که میکرد و اعتبارات و محبوبیتی که دریافت بازار فلسفه را که از سده هجدهم بعد در فرانسه سرد شده بود دوباره گرم کرد اما خود فلسفه بدیعی نیافرید بلکه روش التقاط را پیش گرفت .

توضیح آنکه ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده اند درست است و آنجا بخطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند و نیز گمان داشت که در حقایق هر معلومی باید بدست آید آمده است و حکمای پیشین گفته اند و کاری که باقیمانده

اینست که از گفته های پیشینیان آنچه درست اختیار کنیم .
 بعقیده ویکتور کوزن همه افکار حکمای پیشین را میتوان بچهار مذهب اصلی در
 آوردیکی مذهب اصحاب تصور (۱) (یا اصالت عقل) یعنی کسانی که معانی و مفاهیم عقلی
 را حقیقت و اصل میدانند . دوم مذهب اصحاب حس (۲) که حس را منشأ علم میندازد . سوم
 مذهب شك و تردید (۳) که گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست . چهارم مذهب
 اهل باطن (۴) یعنی کسانی که میان نفس و خدا رابطه مستقیم قائلند و برای درک حقایق
 واسطه عقلی و استدلالی را واجب میدانند و ذوق و گواهی دل را کافی میندازند و این
 مذاهب هیچیک بتنهائی تمام و درست نیست و هیچکدام را هم مطلقاً باطل نمیتوان دانست
 و باید از هر يك از آنها حق را گرفت و باطل را انداخت و این عمل را ما پیش ازین التقاط
 خوانده ایم و اگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گلچینی مناسب باشد و بطور کلی میتوان
 گفت تمایل اوجمع آرا و سازش دادن آنها بایکدیگر بود .

بنابر این عقیده که تايك اندازه حق هم هست ویکتور کوزن بتاریخ فلسفه اهمیت
 بسیار میداد بلکه آنرا جزء لاینفك فلسفه ای میانگاشت و در میان فرانسویان او را بنیاد کننده
 تاریخ فلسفه دانسته اند .

گلچینی ویکتور کوزن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه و آلمانی و اسکاتلند
 بود . روانشناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن بحکمت علیا میدانست بمشاهده و
 تفکيك امور از یکدیگر و قیاس عقلی ولیکن در گلچینی مسلك معینی را هم از دست
 نمیداد و آن تجرد نفس بود که اروپائیان فلسفه رومی میخوانند (۵) در مقابل فلسفه مادی (۶)
 در روانشناسی عقیده اش این بود که قوای انسان تنها حس و اراده نیست و قوه
 سومی هم در کار است که عقل است و عقل اصولی دارد و آنها را درموادی که در دوقوه
 دیگر بدست میآید بکار میبرد . اصول عمده عقلی یکی اصل علیت (۷) است و یکی اصل
 جوهریت (۸) پس هرگاه این دو اصل را بمعلومات درونی ارادی تطبیق میکنیم جسمانیات
 «من» یعنی نفس از آن نتیجه میشود و چون بمعلومات ناشی از حس تطبیق میکنیم جسمانیات
 و طبیعیات را درك مینماییم و چون میدانیم که این دو قسم موجود خود علت خود نیستند جوهر
 مطلق را در مییابیم که او خداست .

در کلمات ویکتور کوزن چون دقت کنند بوی وحدت وجود هم برده میشود و از
 اینرو مندیان قشری مسیحی دست ردی بسینه اونیز گذاشته اند .

(۱) Idéalisme (۲) Sensualisme (۳) Scepticisme
 (۴) mysticisme (۵) Spiritualisme (۶) Matérialisme
 (۷) Principe de causalité (۸) Principe de substance

بخش سوم

لامنه

یکی دیگر از حکمای فرانسه که از نویسندگان بزرگ شمرده میشود لامنه (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ و وفاتش در ۱۸۵۴) و او داخل در زمره کشیشان کاتولیک بود اما بسبب عقایدی که اظهار کرد در نزد اولیای دین کاتولیک مردود شد و مخالفت خود را آشکار کرد.

فلسفه لامنه مأخوذ از اصول و اساس مسیحیت است با عقاید عرفانی و ذوقی و خلاصه اش اینکه وجود دو نحوه دارد نحوه نامحدودی که متعلق بذات باری است و نحوه محدودی که متعلق بمخلوق است. وجود مطلق وجود مخلوقات را در برداشته و خلقت همانا ظهور آنهاست. عمل خلقت را خداوند از روی رأفت و محبت کرده و فداکاری نموده است چنانکه مخلوقات هر یک بمیرد تاحیات بمخلوق دیگر انتقال یابد.

وجود مطلق سه جنبه اصلی دارد که هر یک تمام وجودند اما از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت بعنوان آب و این و روح القدس درآمده است و این سه جنبه در نفس انسان بصورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد و در عالم طبیعت بصورت الکتریسته و نور و حرارت درآمده است. حقیقت وجود روح است حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است و ماده جداست چون هر چه مخلوق است محدود است پس هر مخلوقی مادی است اگر چه نفس انسان باشد و روح مجرد مخلوق چیز خدا نیست.

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است در زمان و مکان و رو بکمال میرود اما هیچوقت بکمال نمیرسد چون اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود مراحل تکامل از موجودات بیجان آغاز میشود و بموجودات جاندار میرسد در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطراب است هر چه بالا میرود و عقل غلبه میکند عالم عالم اختیار میشود. بدی و شر وجود حقیقی ندارد بلکه اثر محدودیت عالم خلقت و نتیجه کشمکش میان دو اصل است یکی اصل اتحاد و عشق که رو بخدا دارد و دیگری اصل اختلاف که بسوی خود است پس هر فردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خود پرستی اصل شر است و آنکه اصل خبر است عشق است.

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبایی است جز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست.

اینست نمونه بسیار مختصری از تحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد اما ضرورت ندارد و این حکیم در فلسفه خود منفرد مانده و کسی از او پیروی نکرده است.

بخش چهارم اگوست کنت

بهره اول شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش در افکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است اگوست کنت (۱) نام دارد در سال ۱۷۹۸ متولد شده و تا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق العاده داشت چنانکه در هیجده سالگی در ریاضیات استاد بود و بتدریس پرداخت یک چند هم برای مدد معاش دبیری سن سیمین (۲) و همکاری با اورا پذیرفت و سن سیمین نیز مردی دانشمند بود که اصلاح هیئت جامعه را در نظر داشت و مصاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه در فلسفه اش آثار افکار سن سیمین آشکار است .

اگوست کنت در بیست و هشت سالگی مجلس درسی در خانه خود فراهم کرد که عقاید علمی و فلسفی خویش را بیان نماید تحقیقاتش چنان قابل توجه بود که بعضی از دانشمندان درجه اول زمان در مدرسه حاضر میشوند از قضا بعد از مجلس سوم بواسطه فرط کار و شاید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد و چندین ماه بستری بود چون بکلی شفا یافت دو سال بعد همان مجلس درس را دوباره دایر نمود و پس از چندی آن درس هارا بنگارش در آورد بچاپ رسانید و آن کتابی کلان است و دوره فلاسفه تحقیقی (۳) نام دارد و مهمترین اثر اوست .

زندگانی اگوست کنت بخوشی نگذشته است اشتغال با امور علمی و فلسفی باو مجال نمیداد که بفکر وسعت معاش باشد طبع مستقلى هم داشت که با کسی سازگار نمیشد و از حسن معاشرت عاری بود حتی مصاحبت زوجه هم برای او ناخوش واقع شد اگرچه ظاهراً تفسیر از طرف خود او بوده است در هر حال پس از چندین سال همسری از یکدیگر جدا شدند . در چهل و هفت سالگی بزن جوانی دل باخت و آن زن پیش از آنکه مزاجت واقع شود در گذشته امادانشمند تا آخر عمر مهر او را از دل بیرون نساخت روزی سه بار مرتباً با سوز و گداز از او یاده میکرد و هفته ای یکبار بزیارت خاکش میرفت و از این رو ذوق محبت چشید و تغییر حالی پیدا کرد که شاید در افکارش هم تأثیر بخشیده باشد .

گذشته از اخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب و صفاتش عالی بود عزم راسخ و استقامت و فکر مستقل داشت و خیر خواه عالم انسانیت بود و خیالش بیشتر در این راه سیر میکرد قوه کار و حافظه اش عجیب بود از سی سالگی بیعد کتاب و نوشته نخوانده و در تحقیقات علمی و فلسفی همه از ذخیره خاطر مصرف کرد در چیز نویسی هم به یادداشت و مسوده

Saint Simon (۲) Auguste Conte (۱)

Cours de Philosophie Positive (۳)

محتاج نبود مطالب يك فصل بلکه يك كتاب را هر قدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع آوری و مرتب میکرد سپس يك نفس بنگارش میپرداخت .

تصنیف اصلی او همانست که دوره تحقیق نام دارد و درین کتاب فلسفه تحقیق را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم به سیاست تحقیق (۱) است رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش بانجام آنها وفا نمود و از عجایب امر او اینست که در سالهای آخر زندگی دینانی با سم دیانت انسانیت تأسیس نمود و جمعی با و گرویدند و در ضمن بیان عقاید او در این باب هم اشاره ای خواهیم کرد .

بهره دوم تعلیمات او

۱ - مراحل سه گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعی یعنی مدنیت است بعبارت دیگر تأسیس سیاست نیکو و درست ولیکن حصول این مقصود را با انقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمیداند بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود یعنی عمل و فن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد و افکار یا اوضاع مقتضی زمان ما نوس گردد و اوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب که هیئت جامعه دارای فلسفه معین روشنی باشد و سیاست بر آن متکی شود از آن رو که نشوونمای هیئت اجتماعی قانون واحد طبیعی دارد که نمیتوان مختل نمود اهل سیاست باید آن قانون را بدست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند برای اینکه آن پیش آمدها را که ناچار واقع میشود بجزرای بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعی کم و پیشرفتشان آسان باشد .

بعبارت دیگر باید فلسفه تاریخ را بدست آورد زیرا که چون در احوال اجتماعات تأمل میکنیم مبینیم اوضاع آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد و عقاید و اصول مشترکی داشته باشد که جهت جامعه ایشان بوده و آنرا بیکسو ببرد و در سیر و سلویشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود و هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند و قاعد افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته با آداب و اخلاق مردم است و آداب و اخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است و دانشمندی که باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول و عقایدی که پیروی آنها مایه رستگاری قوم باشد و بنیاد هیئت اجتماعی را استوار کند باید در فلسفه تاریخ تأمل نمایند .

بنابر تحقیقات اگوست کنت از تأمل در فلسفه تاریخ دانسته میشود که هر رشته از معلومات انسان برور زمان سه مرحله میپیماید: مرحله ربانی (۱) که تخیلی است مرحله فلسفی (۲) که تعللی است مرحله علمی (۳) که تحقیقی است. مرحله ربانی آنست که جریان امور طبیعت را ناشی از اراده فوق طبیعت میدانند و این مرحله خود نیز چند درجه دارد: در آغاز مردم تخیل و قیاس بنفس کرده ارادتی را منشأ جریان امور دانسته آنها را در اشیاء مخصوص قرار میدهند و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود میدانند برای مساعد کردن آن ارادت نسبت بخود پیرستش آنها قیام میکنند. کم کم چون تخیل انسان قوت میگیرد از پرستش اشیاء منصرف شده موجودات غیر مرئی فوق طبیعی قائل میشود و جریان امور را منوط باراده ارباب انواع و جن و ملک و دیو و پری میندازد سرانجام در این مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیک مؤثر غیبی میشود و بتوحید میگراید.

مرحله فلسفی آنست که عقل انسان بر تجربید و انتزاع توانا نشده و جریان امور طبیعت را منتسب بقوائی میکند که نهائی و آثارشان آشکار است در این مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی و علت غائی میجوید و بجوهرهای مادی و مجرد قائل میشود و آنها نیز قوا و علل را در آغاز فراوان میندازد سپس کم کم آنها را جمع آوری میکند و سرانجام منتهی بیک علت مینماید که آنها را طبیعت میخواند.

فرق این مرحله با مرحله پیش آنست که استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و تصورات مفهومات عقلی بجای اشیاء و اعیان نشسته اند ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانیست که بدرستی نمیتواند بآنها پی ببرد.

بعقیده اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحله ربانی در واقع تفاوتی ندارد فقط صورتش معقول تر است در عوض چون عقل بمقام استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده است کم کم افکار متزلزل میشود و شبهات پیش میآید و رشتههای محکمی که زندگانی را بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگردد یا از هم میگسلد و سرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال مییابد پس این مرحله مرحله انتقال از منزل اول بمنزل آخر است. در مرحله سوم که مرحله علمی و تحقیقی است تخیل و تعقل هر دو تابع مشاهده و تجربه میشوند آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است و مراد از این سخن این نیست که علم فقط بر جزئیات تعلق میگیرد زیرا میدانیم که ادراک جزئیات علم نیست و علم آنست که جزئیات را تحت کلیات درآورد ولیکن مرحله علمی بامور مطلق نمیرد از چون آن امور بمشاهده و تجربه در نیایند و فقط بتخیل و توهم و تعقل در آنها بحث میشود و تخیل و تعقلی که مبنی بر مشاهده و تجربه نباشد در علم معتبر و مسلم نیست تجربه و مشاهده ادراک امور مطلق را نمیکند فقط امور نسبی و اضافی را معلوم میسازد آنچه

(۱) Etat Métaphysique (۲) Etat idéologique

(۳) Etat Positive ou scientifique

بر آن بطور مطلق میتوان حکم کرد این است که بهیچ امر مطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنها روابط و مناسبات امور را یکدیگر میتوانیم بسنجیم حتی اینکه رابطه علت و معلولیت حقیقی را نمیتوانیم دریابیم و تنها مناسباتی که مابین امور میتوانیم درک بکنیم مناسبت هبودی (مقارنه) در مکان و پیاپی بودن (تعاقب) در زمان است و این مناسبات است که بقواعد کلی درمیآوریم و علم را میسازیم از جواهر و امور مطلق جهان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که با درک آنها نایل نمیشویم میگذریم و عارضه ها و خاصیت ها را معلوم میکنیم و محقق میسازیم و ازین روست که این مرحله را مرحله تحقیقی میخوانیم.

یکی از پیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم بر سهیل تمثیل میگوید چون مردم میبینند تریاک خواب میآورد وقتی که در مرحله زبانی هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند خواست خدا اینست که تریاک خواب بیاورد همینکه به مرحله فلسفی میرسند میگویند علتش اینست که تریاک قوه تخدیر دارد و باین گمان میکنند حقیقت را دریافته اند اما کسی که در مرحله علمی و تحقیقی است میگوید علتش را نمیدانم همینقدر تأثیر تریاک را مشاهده و تجربه درمیآورم و با امور دیگر از این نوع میسازم و قاعده کلی میگیرم.

لفظ اروپائی که ما آنرا تحقیقی ترجمه کرده ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی در بردارد یکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط بفرض و خیال نباشد دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی میباشد و قیل و قال بیحاصل نیست دیگر اینکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تشکیک نیست و نیز روشن و مصرح و مشخص است و ابهام و اجمال ندارد دیگر اینکه مثبت است و در مقام نفی اموری که محل اختلاف است نمیباشد و مفاهیم و تصوراتی را که در مرحله ربانی و فلسفی بنهن مردم جلوه گر شده رد نمیکند و ذات باری یا جواهر مادی بامجرد و نفس و امثال آنها را منکر نمیشود فقط میگوید چون نمیتوانم آنها را محقق کنم موضوع بحث قرار نمیدهم.

باری در هر یک از مراحل سه گانه نوعی از فلسفه ساخته میشود که متناسب با آن مرحله است در مرحله نخستین فلسفه دینی و ربانی است در مرحله دوم فلسفه مابعدالطبیعه است در مرحله سوم فلسفه علمی و تحقیقی است. تاریخ تمدن بمانند کسه دوره فلسفه ربانی و فلسفه مابعدالطبیعه پیموده شده و امروز دیگر اندها و افکار بآنها قانع نیست و فلسفه تحقیقی را اقتضا میکند و آن هنوز ساخته نشده است و از این روست که احوال مردم پریشان گردیده و سرگردانی روی نموده و در افکار هرج و مرج دست داده و جامعه سستی

گرفته است .

تاوقتیکه فلسفه ربانی قوت داشت و مردم بر آن اعتماد میکردند احوال اجتماعی و سیاسی منظم و تکلیف ها معلوم و مشخص بود مثلاً در اروپا در قرون وسطی که مذهب کاتولیک بر افکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعی فراهم بود ولیکن مرحله فلسفه ما بعد الطبیعه در رسید و آن نیز در آخر منتهی بچون و چرا گردید و رشته یگانگی گسیخته شد و احوال مردم باضطراب افتاد و چون باز گشت بآن مراحل ممکن نیست ناچار بساید فلسفه تحقیقی یعنی علمی را بجویم تا بتوانیم برای مدنیت و سیاست و زندگانی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم و علم مدنیت را بسازیم .

حق اینست که مرحله تحقیقی علم را حکمای یونان آغاز کرده اند ولیکن شیوه فلسفی (یعنی ما بعد الطبیعه) نزد ایشان غالب بود و مخصوصاً پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحقیقی را مهمل گذاشتند تا در سده شانزدهم و هفدهم فرنیسن بیکن انگلیسی و گالیله ایتالایی و دکارت فرانسوی پامیدان تحقیق نهادند و این در را بخوبی باز کردند ولیکن باز در سده هفدهم و هیجدهم شیوه فلسفه ربانی و ما بعد الطبیعه یکسره بر نیفتاد و هر چند روش علمی تحقیقی در این دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفه تحقیقی هنوز ساخته نشده و مقصودی که از آن در نظر است بعمل نیامده است :

۲ - طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینست که تکمیل کننده مساعی بیکن و دکارت شود و فلسفه تحقیقی را تأسیس و افکار را در مرحله تحقیقی بدرستی متمکن سازد تا مدنیت و احوال هیئت اجتماعی از تشویش بیرون آمده بکمالی که درخور اوست برسد و چون فلسفه علوم است و علوم در سیر از مرحله ربانی و ما بعد الطبیعه بمرحله تحقیقی همه یکسان پیش نیامده و سرعت تحولشان یک اندازه نبوده است اگوست کنت علوم را باین نظر طبقه بندی نموده و آنها را شش قسم قرار داده است از این قرار :

۱ - ریاضیات ۲ - هیئت و نجوم ۳ - طبیعی (فیزیک) ۴ - شیمی ۵ - جان شناسی (معرفت حیات) (۱) ۶ - علم مدنیت (معرفت احوال هیئت اجتماعی) . و البته این تقسیم راجع بعلوم نظری است زیرا که صنایع و فنون علمی از دایره فلسفه بیرون است و هر چند مایه آنها هم از علوم نظری گرفته میشود و نیز فنونی که در آنها قاعده کلی استخراج نمیشود مانند علم زبان و ادبیات و تاریخ و امثال آنها در اینجا منظور نظر نمیشود .

اصلی که اگوست کنت در طبقه بندی علوم در نظر داشته است اینست که علوم ساده و بسیط بر آنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر است مقدمند چنانکه از عوارضی که

موضوع علومند آنها که تفصیل و خصوصیت و ترکیب و اخلاقیات بیشتر است متکی بر عوارضی هستند که ساده و بسیط ترند و آنها را میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبداء و مبنای امور مرکب و مختلط میباشد و دریافتن آنها هم آسان تر است پس علمی که از همه بسیط تر است بر همه مقدم است و هر علمی حقایق ما قبل را میگیرد و حقایق دیگر بر آن میافزاید چنانکه مبینیم ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگر نیستند و موضوعاتشان ساده ترین امور است و همه علوم دیگر محتاج به معلومات ریاضی میباشند و علوم نجوم و طبیعی در واقع همان معلومات ریاضی است که در جسم بکار برده شود و شیمی را میتوان فیزیکی از فیزیکی دانست و جان شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی و فیزیکی است و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگی زندگانی اجتماعی وجهی از معرفت حیات میباشد و در واقع علوم همه شاخه های یک تنه هستند و بنا بر این بعقیده اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهان ساختمانی است از اجسام در تحت فواید ریاضی و دلمومی که نام بردیم جامع همه معلوماتند و ترتیب پس و پیش آنها هم چنانست که برشمریم اما این ترتیب نظریه پیش آمد طبیعی و زمانی است چه مبداء همیشه ساده و بسیط است و منتها مختلط و مرکب است ولیکن اگر نظر باهمیت داشته باشیم آنکه مختلط تر است مهم تر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور و مقصود اصلی است . و نکته دیگر اینکه علم هر چه بسیط تر است زودتر مرحله اول را میبماید و بمرحله دوم میرسد چنانکه ریاضیات از دیر گاهی بمرحله علمی و تحقیقی رسیده و هیئت و نجوم و طبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده اند و جان شناسی تازه با این مرحله گذاشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی دریافتهاست و منظور اگوست کنت اینست که این علم را هم بمرحله تحقیقی برساند تا فلسفه تحقیقی که بایده مبنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل شود .

اگوست کنت پس از شماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدوره فلسفه تحقیقی علوم مزبور را یک يك مورد بحث قرار داده و شبهه و روش اصول کلیات آنها را بیان میکند و هر يك از آنها را منقسم بتقسیماتی مینماید و تحقیقاتی در آنها بعمل میآورد که اگر ما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز میشود و جای آنها اینجا نیست و آنچه از تحقیقات او مقبول است امروز در ضمن کلیات هر يك از علوم یاسر فلسفه و منطق علمی امروزی بیان میشود بعضی از آن تحقیقات تازه گی هم ندارد و از گفته پیشینیان گرفته شده است و کار بدیعی که اگوست کنت کرده همان است که شیوه علم تحقیقی را بخوبی باز نموده و علم را سازمان داده و از کلیه فنون يك مجموعه و از آن مجموع يك فلسفه ساخته است و بعقیده او همه امور طبیعت و آنچه متعلق بانسانست در تحت يك اصل و يك قاعده کلی در نیاید اینقدر هست که همه علوم را میتوان يك روش در آورد و علم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد و فلسفه

باید استحکام علم را دارا شود و فلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده و حاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.

شیوه تحقیقی علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ولیکن اگر گوست کنت در این باب براه افراط رفته و بر عقاید او اعتراض و انتقاد هم بسیار شده و بعضی از آنها حق است مثلاً گفته اند شیوه علوم تحقیقی را بیش از حد لزوم بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و دینی را هم از آن خارج نکرده است و رویه مرفته طبقه بندی او از علوم نه کامل است نه بوجه صحیح است چنانکه مباحث روانشناسی را در ضمن جانشناسی و علم مدنیت مندرج ساخته و جزء علوم شماره نکرده و فنی مستقل ندانسته است از آن رو که معتقد نبوده است که در نفس و قوه عقل بتوان مطالعه درونی کرد و میگوید در صورتی که ما همه امور را بعقل میسنجیم عقل را بچه میتوانیم بسنجیم و نیز علوم را از یکدیگر جدا دانسته و حد وسطی میان آنها قائل نشده است بسبب اینکه بتحول موجودات معتقد نبوده و انواع را بکلی از یکدیگر متمایز پنداشته است و حال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار و بیجان و همچنین میان گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی نمیتوان یافت و نیز میدانیم که قوه الکتریک و نور و حرارت همه یک منشأ دارند و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینست که زیاد عملی شده و علم را منحصر باموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد مثلاً جستجو از احوال درونی ستارگان و تحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی و تفتیش در ساختمان درونی جسم و اجزاء ناپیدای آن و دنبال کردن از موجودات ذره بینی و فرضهای بزرگ علمی از قبیل فرض لاپلاس در هیئت عالم و فرض لارمک در نشو و ارتقای جانداران و مانند این مسائل را بیهوده شمرده و از دایره علم بیرون پنداشته است.

این اعتراضات بجای خود ولیکن اصولیکه اگوست کنت برای علم اختیار کرده امروز هم مقبول و مسلمست یعنی از یکطرف دانشمندان شك ندارند که در علم باید بشیوه تحقیقی پیشرفت و از طرف دیگر بنیادی که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدق است و فقط اصلاحات جزئی در آن بعمل آورده اند.

در هر حال چنانکه پیش گفتیم اگوست کنت در تقسیم و طبقه بندی علوم نظر داشت باین که از عوارض و آثار طبیعت آنها که ساده ترند در ظهور و بروز مقدمند و علم بآنها هم مقدم واقع میشود و کم کم میرسیم باموریکه طول و تفصیل و اختلاط و ترکیب و تفیدشان بیشتر است و هر یک از علوم متأخر میتنی بر علوم مقدم و تابع آنهاست چنانکه کمیت و مقدار و عدد بسیط ترین امورند و باین واسطه ریاضیات که علم بکمیات است مقدم همه علوم است و پس از آن علم باحوال اجسام بیجان است که بترتیب بساطت علم و نجوم و علم فیزیک و علم شیمی است آنگاه میرسیم باحوال اجسام جاندار که البته طول و تفصیل و تفیدشان بیش از اجسام بیجان است و بهمین جهت معرفت حیات باجان شناسی

که گذشته از تفصیل و تعقیبش مبتنی بر علم باحوال اجسام بیجان است بعد از آنها می‌آید . و از این پنج علم ریاضیات دیری است که مراحل اول را پیموده و بمرحله تحقیق رسیده و هیئت و نجوم در سده شانزدهم و فیزیک در سده هفدهم و شیمی در سده هیجدهم وارد مرحله تحقیق شده و اکنون درست در آن مرحله سیر می‌نمایند . جان شناسی را هم میتوان گفت تازه باین مرحله قدم گذاشته است (۱).

از میان موجودات چناندار کاملتر از همه نوع بشر است و بشر بهیئت اجتماع زندگانی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را میتواند مشغول کند علم به چگونگی اجتماع بشر است که همه تحقیقات اگوست کنت و تأسیس فلسفه تحقیق مقدمه آن علم بود .

۳ - علوم مدنیّت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت است و او بزربان فرانسه نامی برای علم جعل کرده است (۲) که ما برای احتراز از درازی لفظ آنرا علم مدنیّت ترجمه میکنیم .

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تا زمان اگوست کنت در قواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند و تحقیقات بنام حکمت علمی تدوین شده بود ولیکن دانشمند فرانسوی از وجهه دیگر در این موضوع وارد شد و آنرا مانند علوم متقدم بشیوه تحقیق درآورد و مبنی بر مشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت و در شمار علوم نظری قرار داد و چون ما آنرا علم مدنیّت خواندیم نباید با سیاست مدن مشبه شود چه سیاست مدن موضوعش فقط يك قسمت از موضوعات علم مدنیّت است که اگوست کنت تأسیس کرده است و بعلاوه وجهه دیگر دارد .

کتاب فلسفه تحقیق اگوست کنت شش مجلد کلان است نصف بیشترش در علم مدنیّت است گذشته از اینکه کتابها و رساله‌های دیگر نیز در این موضوع تصنیف کرده است زیرا که در این فن مانند فنون دیگر بکلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آنرا نیز ریخته و نظریات مربوط بروانشناسی و علم اقتصاد و اخلاق را در آن مدخلیت داده و در این جمله از نظر فلسفه تاریخ تحقیق کرده است و یقین است که ما در این مختصر نمیتوانیم علم مدنیّت را بازنمائیم و باید تنها بعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم .

بعقیده اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را بخواست خدا توجیه کردن کافی

(۱) این بیان راجع به صدسال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات را میکرد و در این یکصد سال علم جان شناسی بدرستی بمرحله تحقیق درآمده .

(۲) Sociologie و گاهی هم آنرا Physique sociale میخوانند .

فصل دوم

نیست و باید دانست که آنها بمقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی و مدنی مرتب میباشند و نظریاتی را که از شواهد تاریخی استنباط میشود باید با قوانین کلی طبیعت بشری سنجید و تطبیق نمود که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود زیرا که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد تا بتاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی را بتوان در تحت انضباط درآورد .

هیئت های اجتماعی را میتوان بدن انسان و حیوان تشبیه کرد و همان موافقت و سازگاری که در اعضای بدن لازم است تازنده و سالم بماند در اعضای جماعات هم واجب است و همچنانکه جان شناسی يك علم است که بقصول و ابواب تقسیم میشود علم مدنیت هم يك علم است که تاریخ و سیاست و اقتصاد روانشناسی و غیر آنها فصول و ابواب آن میباشد .

در موضوعات هر علم که وارد میشود میبینیم امور متعلق بآن نهاد و قسم است سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است و انتظام هیئت (۳) بسته باوست و حرکتی امور است که لازم تحولات هیئت است و ترقی (۴) هیئت بسته بآن است . مثلاً علم بدن دو قسمت است علم تشریح و علم وظائف اعضا علم تشریح معرفت اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن میباشد و علم وظائف اعضا معرفت عملیات و حرکات اعضا است که تحولات و ترقیات بدن از آن نتیجه میشود پس تشریح علم بامور سکونی است و وظائف اعضا علم بامور حرکتی است .

در هیئت های اجتماعی همچون مانند بدن میباشد همین دو قسم امور منظور است و هر دو قسم بیکدیگر مرتبطند انتظام بسته بترقی است و ترقی بسته بانتظام است . تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه عضو اصلی دارد . اول افراد اشخاص دوم هیئت خانواده . سوم هیئت اجتماعی مدنی .

اینکه بعضی گفته اند اجتماع بشر بواسطه اینست که افراد سود خود را در جمعیت دیده اند درست نیست زیرا تا اجتماع نمیکردند سودمند بودنش معلوم نمیشد حق اینست که در نهاد انسان دو تمایل هست یکی خود خواهی (۵) و دیگری غیر خواهی (۶) که ناشی از عواطف قلبی است و آن از عوامل نیرومند فطرت انسانی میباشد .

نخستین اثر فطرت غیر خواهی و غاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است در این هیئت کوچک انسان بنعمت همکاری و فائده تابعیت و متبوعیت برخوردار شده و عشق آنرا کرده برای زندگانی اجتماعی مستعد شده و لزوم تقسیم کار هم باین فکر یاری کرده و هیئت اجتماعی را کم کم وسعت داده تا آنجا که برای تنظیم این احوال منتهی بتشکیل حکومت و دولت شده است .

پس تأسیس مدنیت نتیجه حس غیر خواهی انسان است که قوه عقلیه بر آن ضمیمه

(۱) Statique (۲) Dynamique (۳) Ordre (۴) Progrès (۵) Egoisme (۶) Altruisme این لفظ را هم اکوست کنت چهل کرده اس

میشود و برحس خودخواهی غلبه نمیکند و بصورت نوع پرستی درمیآید و بقای را بمنزله دوام و بقای شخص خود مییابد.

پس مبدأ علم اخلاق هم بدست آمد و دانستیم که مایه اخلاقی همان غیرخواهی است و این مایه اخلاقی پرورش عواطف و تربیت قوه عقلیه قوت میگیرد و سرانجام میبینیم نیکی احوال و ترقی نوع بشر بتناسب ترقی قوه علمی اوست که همواره حس خودپرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید و پرورش مغز با پرورش دل همراه باشد.

نکته مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه به هم مربوطند و هرچیز که در یکی از آن امور تأثیر کند در امور دیگر هم مؤثر میشود و ترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت پذیر نیست. اخلاق و افکار و آداب و قوانین و تأسیسات همه بر یکدیگر تأثیر دارند و تحولات آنها با هم مربوط است و احوال مدنیت را بقوه جبریه نمیتوان تغییر داد.

اما تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است که پیش از این در باب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه مرحله را مییماید و ترقی نوع انسان بسته به میزان غلبه جنبه انسانی بر جنبه حیوانی است و مدیر اصلیش درجه مشاعر و مدارك و قوه عقلیه است و در هر حال احوال مدنی و سیاسی و هیئتهای اجتماعی با مراحل سه گانه ربانی و فلسفی و علمی مطابق است.

نظراً گوشت کنت در این تحقیقات بهیئتهای اجتماعی و مدنیت اروپائیان است بنا بر این میگویند سیاست و حکومتی که مطابق با مرحله ربانی است در وح جنگی (۱) دارد و هنوز حس خودپرستی مردم در آن مرحله غالب است و مدار امر برزد و خورد جنگ و جدال است این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری و کمال و حسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیک قوت و رواج و عمومیت داشت و در موقم خود بهترین وجه احوال مدنیت بود پس از آنکه دوره ربانی سپری شد و در سده شانزدهم و هفدهم و هیجدهم مرحله فلسفی پیش آمد احوال حکومتی و سیاسی مرحله حقوقی و قانونی را پیموده و مردمان دنبال تحصیل حقوق و اختیارات رفتند اکنون که بمرحله علمی و تحقیقی رسیده ایم احوال مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه وری و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کارخانه است و تعیین تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیارات است و حواس همه منوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان میباشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم بتواند کار بکنند و نیز قوه عقلیه خود را پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است.

تحقیقات مهم آگوست کنت این بود که در کتاب دوره فلسفه تحقیقی بتفصیل آورده و ما بنهایت اختصار گذرانیدیم این مقدار از تعلیمات او هر چند بی عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده و میتوان گفت جریان افکار را تغییر داده و هم اکنون مدار تحقیقات علمی میباشد فلسفه او هم که دوسر سده نوزدهم کاملاً محل توجه بود و دانشمندان

بزرگ بدان گرویده بودند هنوز باتصرفات جزئی که در آن بعمل آمده طرفداران بسیار دارد و شاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروک و منسوخ نشده است و در فصول آینده باز از این بحث گفتگو خواهیم کرد.

۴- دین انسانیت

در شرح حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه در سالهای آخر عمر ذوق مسیحیت چشید و حالش تغییر کرد. البته اصول عقاید علمی و فلسفی خود را از دست نداد ولیکن همان اصول را بنیاد عرفان مآبی ساخت و بر آن بنیاد دینانی بنام دین انسانیت (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود و عباداتی مقرر داشت که اینجمله در نظر اهل علم شگفت بود و اکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته است و بعضی از پیروانش در اینقسمت از او جدا شدند ولیکن ظاهراً در کار او شایبه عوام‌فریبی و جاه‌طلبی و منفعت‌پرستی نرفته است و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزاندگی امری بدیع است و سزاوار است که مختصری در آن باب بگوئیم.

در فلسفه تحقیقی بیسان شده که دوا امر قوی در وجود انسان مؤثر است یکی حس و عاطفه یا عشق دیگری عقل. عبارت دیگر و دماغ (یادل و مغز) و نیز گفته شد که در آغاز امر انسانیت دل بر مغز غلبه داشت یعنی عواطف و احساسات بر عقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت و دل را تابع احکام خود ساخت اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت گیرد و مغز را رهبری کند و این مقصود تنها بدیانت می‌تواند حاصل شود، دیانتی که معلومات امروزی ما را در باب عالم خلقت بتواند فراهم گیرد و جامع گردد و چون دیانت مستلزم تصدیق بوجود یگانه است برتر از همه کس که کلیه زندگانی مردم تابع او شود در این مرحله تحقیقی که هستیم چنین وجودی جز انسانیت نتواند بود پس اگوست کنت انسانیت‌کلی را که افراد گذشته و حال و آینده اعضای آنند و در راه ترقی و سعادت نوع بشر کوشیده‌اند بعنوان وجود واحد موضوع عبادت قرار می‌دهد و وجود اکبر (۲) میخواند و خود را امام یا پیغمبر (۳) این دین میدانند.

در دین انسانیت عبادت این نیست که انسانیت را بپرستد بلکه باید آنرا پرستاری کنند تا بکمال برسد. دعا و نماز باید کرد امانه اینکه چیزی درخواست کنند بلکه باید در کمال مطلوب انسانیت تفکر نماید. مردمان مقرب و معزز در حوره این دیانت کسانی هستند که خدمت بنوع میکنند و شرافت هر کس در اینست که از اعضای وجود اکبر باشد یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و اندیشه و کردارش همواره متوجه محافظت و تکمیل انسانیت باشد و خلاصه اینکه مقدس‌ترین تکالیف و همچنین بساا ترین سعادت‌ها غیر پرستی است.

(۱) Religion de Phumanité (۲) Le Grand Etre (۳) Le Grand prêtre

میرحکمت در اروپا

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی والا دارد و اولیای دین انسانیت که مقتدر و رهبر میباشند حکمت و شعر را جمع داشته باشد و مردم را در ایمان باین سه اصل راسخ کنند که در انسانیت عشق مبدأ است و انتظام مناسبت و ترقی غایت است.

در حوزه دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد سیاست نباید بپردازد اما وظائف مهم دیگر برعهده اوست و باید مرد را مذهب کند و برای این منظور باید پرورده شود. اگر در دین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ولیکن اگوست کنت آداب و سنتهای هم را مقرر داشته است که بیشتر حق بکسانی میدهد که او را در سالهای آخر مخبط دانسته اند و بنابر این شرح آنها را بیفایده میدانیم همیشه درمی گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیک را تقلید کرده و رنگی دیگر بآنها داده است چنانکه در باره دین انسانیت گفته اند همان مذهب کاتولیک است که نام عیسی را از آن برداشته اند و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیک است که کلاه علم بر سرش گذاشته اند.

عجب اینکه دین انسانیت قسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا و امریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده و بآداب و سنن آن دین عمل نموده و هنوز هم میکنند و در پاریس خانه اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقه ناکام او را مانند مریم عذرا میگردند و عجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان و مردمان بزرگوار بوده اند.

بسا اینکه آداب و مناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته بنظر اهل تحقیق سخیف مینماید تا آنجا که شبهه مخبط بودن اورفته است ولیکن بعضی از صاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود و نباید حکم کرد باینکه تأسیس دیانت با تنظیم علم و فلسفه تحقیقی منافات داشته است باید بخاطر آورد که اگوست کنت از آغاز نظرش اصلاح هیئت اجتماعی بود و فساد جامعه را در این یافته که عقاید دینی مردم سست شده است و همواره مذهب کاتولیک را میستود که اساس مبتنی بوده و تا وقتی که متبع بود جامعه اروپا از حیث آداب و رسوم و اخلاق بدترستی انتظام داشت ولیکن پس از سیری که مردم اروپا در این سیصد سال اخیر کرده اند بمقتضای قانون حالات سه گانه که پیش از این بیان کرده ایم باز گشت بسوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود و وقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیک متکی بر فلسفه ربانی و مابعد الطبیعه است و امروز ایندو مرحله طی شده و دینی که بر آنها متکی باشد هر چند در زمان خود سودمند بود این زمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعی جهت جامعه میخواهد و جهت جامعه در هر حال دیانت است و از آن گریز نیست ولی امروز دیانت باید بر فلسفه تحقیقی مبتنی باشد زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمیشود مگر اینکه دانشمندان عصر نپذیرند و ادیان

لمصل دوم

پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته اند و عامه بنا بر حسن ظنی که بآنان داشته اند پیروی کرده اند و امروز دانشمندان از مرحله ربانی و مابعدالطبیعه گذر کرده اند و دیانتی که آنها از روی عقیده و ایمان بتوانند بپذیرند جز اینکه با علم تحقیقی سازگار باشد چاره ندارد اینست که اگرست کنت ابتدا فلسفه تحقیقی را تأسیس نمود سپس دین انسانیت را بر آن مبتنی ساخت بنا بر این اینقدرها هم سزاوار تنخطئه نیست چه اولادین را بآن معنی که قدمای گفتند که از عالم غیب آمده نگرفته است و امری معقول قرار داده است ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت و هیئت اجتماعی واجب دانسته است و این عقیده را موجه ساخته و از کجا که باشد تپاه رفته باشد؟

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد اما بعد از آنکه همه را تصدیق کردیم يك حرف باقی میماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیک بر آن بنیاد شده با احوال مرحله فلسفه تحقیقی تناسب ندارد در آداب و مناسک مذهب کاتولیک نیز همین سخن میرود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده آداب و مناسکش راهم میبایست با افکار دوره تحقیقی سازگار کرده باشند و جای انکار نیست که در دوازده سال آخر عمر سلطان عشق در ملک وجود اگرست کنت خیمه زده بود و بار دیگر «معلوم شد که عقل ندارد کفایتی» مگر اینکه بگویند در این طریق «خلق مجنونند و مجنون عاقل است»



فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعی و مدنیت در سده نوزدهم در فرانسه منحصر با اگرست کنت نبوده است چند نفر دیگر هم بوده اند که مخصوصاً از نظر اقتصادی خواسته اند از روی تأمل و اساس علمی امور مردم را از جهت زندگانی مدنی بهبود دهند و از اینرو آنانرا در شماره حکما میآورند ولیکن این اشخاص در حکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند در حکمت عملی یعنی در امور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده اند چندان طرف توجه نگردیده و به موقع عمل نیامده یا اگر آمده دوام نکرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگانی مردم ننموده است از اینرو ما بتفصیل آراء ایشان نمیپردازیم همینقدر گوشزد میکنیم که نام سه نفر از این اشخاص بیشتر از دیگران برده میشود یکی همان سن سیمن (۱) است که در احوال اگرست کنت باو اشاره کرده ایم و اصول مسلک او این بود که قاعده توارث اموال را از میان مردم باید برداشت و همه باید بوسیله اشتغال بکار معاش کنند و مشاغل و پیشه ها میان مردم موافق استعدادشان بتقسیم دولت تقسیم شود و میزان مزد هر کس را هم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بود و در ۱۸۲۵ در گذشت).

یکی دیگر فوریه (۲) نام داشته است (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷) و عقیده او این بود که هیئت های اجتماعی باید کوچک باشد و وسعت و جمعیت آنها باید فقط بقدری باشد که

سیر حکمت در اروپا

اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را از حیث امور معاش کاملاً برآورده کند و در این هیئت‌ها همه افراد شغلی را که مناسب حال خود میدانند با آزادی اختیار کنند .
فوریه جمعیت این هیئت‌ها را هزار و شصت و بیست نفر معین کرده و آنها را فالانژ (۱) مینامید و معتقدی که برای این جماعت میبایست تهیه کنند فالانستر (۲) خوانده‌اند بعضی از پیروان او در آمریکا يك فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نماند .
یکی دیگر پرودن (۳) (۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵) نام داشت و او اساس مدنیت راجعین مینداشت که اشخاص با آزادی برای کار بایکدیگر مجتمع شوند و غیر از آلات و ادوات کار سرمایه نقدی نداشته باشند و مزد کارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد و خودسر زندگانی کنند .
رأپهای این اشخاص بنظر عجیب میآمد و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی مانده است بواسطه اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی میخواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمه تأسیس مسلك سوسیالیست (۴) بوده است میخواستند هیئت مدنیت را بزور قانونگزاری و حتی با انقلاب اصلاح کنند در مقابل دانشمندی هم معتقدند که مصلحت مدنیت در اینست تا بطبیعت وا گذاشته شود و آنان را اقتصادپون (۵) مینامند .

فصل سوم

حکمای انگلیس

در اواخر سده هیجدهم و اوایل سده نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بوده‌اند اما در فلسفه مقامی نداشته‌اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بسازیم از چند نفر که بالنسبه مهترند مختصری یاد میکنیم .

جرمی بنتام و جرمز میل

جرمی بنتام (۶) از سال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد دوم این کتاب نیز باو اشاره کرده‌ایم . در اوایل سده نوزدهم در سیاست انگلستان وجودی موثر بوده است و بسبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار یعنی عمل نیک و بد و موجبات آن چه در عالم اخلاق و چه در عالم سیاست رنج و خوشی است باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و بادوام تر و موثر تر و شاهرر حال جماعت اکثر باشد و عملی که باید از آن دوری جست آنست که رنجی از آن بر آید و در آن نیز همان قیودی که در باب خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس

(۱) Phalange (۲) Phalanstère (۳) Proudhon (۴) Socialiste (۵) Economiste (۶) Jeremy Bentham

اخلاق سود خواهی و جلب خوشی است و اگر این اصل را خودخواهی بخوانید باکی نیست زیرا که سود خواهی اشخاص بایکدیگر منافات و مزاحمت نباید داشته باشد و مینواند داشته باشد و خود خواهی یا غیر خواهی کاملاً سازگار است بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و حق اینست که جرمی بتنام یکی از انسان دوستان و انسانیت پروران نامی انگلستان بوده است .

جمز میل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۲۶) از جرمی بتنام جوانتر بود اما با او دوست و همقدم گردید و مانند او در سیاست کشور خویش دخالت مهم نمود طبقه متوسط ملت را در مقابل اشراف تقویت میکرد . عامل مؤثر را در ملت تعلیم و تربیت میدانست که مردم و خبر و صلاح خود را بهتر تشخیص کنند و براه خردمندی بروند . اثر فلسفی او کتابی است که بنام تشریح ذهن انسان در روانشناسی نگاشته است . بنیاد تعقل را بر تداعی معانی و مناسبات تصورات و معلومات بایکدیگر مینداخت و از این اصل برای همه امور زندگانی نتایج مهم میگرفت که شرح آن در این مختصر نمیکند .

ویلیام همیلتن

ویلتام همیلتن (۲) در ۱۷۸۸ زاده و تا ۱۸۵۶ زیسته است و او پیرو کانت میباشد انسان را از درك امر مطلق عاجز و فقط قادر بر ادراك امور نسبی میدانند باین معنی که برای انسان علمی و معرفتی ممکن نیست مگر در حدود چگونگی قوای او و قوه عقلی انسان چیزی را در نمییابد مگر اینکه آنرا مشروط و معین و محدود سازد و در واقع ادراك انسان نسبت بچیزی جز این معنی ندارد که آنرا مشروط و محدود کند چنانکه حقیقت فلسفه هم جز تجدید کردن چیزی نیست و بنا بر این آنچه انسان ادراك میکند مشروط و محدود است پس ذات مطلق را که مشروط و محدود نمیتواند بود ادراك نمیکند و ما نمیتوانیم بچیزی علم پیدا کنیم مگر اینکه آنرا با خودمان یا با چیز دیگری که معلوم ما باشد مقابل کنیم و همین جز ما از ادراك امر مطلق غیر مشروط سبب میشود که ذهن ماهر امری را مشروط با امر دیگری که بر او مقدم باشد میکند یعنی علت برای آن میجوید اینست که ذات غیر معلول بفهم و ادراك مادر نیاید .

طامس کارلایل و کالرایی

طامس کارلایل (۳) (۱۷۹۳ تا ۱۸۷۲) در اصل نویسنده و ادیب و مورخ بود اما نظر فلسفی هم داشت و در این باب متمایل بفیلسوفان آلمان بود . برای هر چیز صورتی و معنایی قائل بود چنانکه صورت انسان حیوانی است و پا که جامه میپوشد ما معنایش نفس و روح و امری الهی است این تن گوشتی برای حقیقت انسان گوار است و آواز و رنگ و شکل و متعلقات دیگرش کفن اوست این کفن در آسمان یافته شده است همچنین ماه صورتی است و در درون او معنایی هست زبان و شعر و صنعت و دین دولت همه صور و علاقه‌مند زمان

Thomas Carlyle (۳) William Hamilton (۲) James mill (۱)

سیر حکمت در اروپا

و مکان صورت‌هایی از تخیلات ذهنی هستند و قشر یا ظرف مدرکات و مفهومات مسا از امور جهان می‌باشند. صورت ظاهر حال مازادن و مردن است امامنی و باطنش بودن و ماندن است جز اینکه معنی و حقیقتی که در پس پرده این صورتهاست از قوه ادراک ما بیرون است و نسبت با وجز تعظیم و پرستش کاری نمیتوانیم. کسانی که میخواهند ذات باری را بعقل اثبات کنند هیئات مانند آنست که بخواهند خورشید را بروشنایی فانوس پدیدار نمایند. معرفت یافتن بر حقیقت کار دل است نه کار سر... و از این قبیل تحقیقات بسیار.

یکی از رأی‌های برجسته کارلایل اینست که مردم دو طبقه بیش نیستند یکی توده عوام دیگر خواص خردمندان که آنان را دلاوران میخوانند و معتقد است که هر چه در جهان واقع میشود آثار دلاوران است و آنان باید پیشوا باشند و عامه از ایشان پیروی کنند و در واقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق را رهبری میکنند و این عقیده را کارلایل در کتابی شرح و بسط داده که آنرا «دلاوران و دلاور پرستی» نامیده و گروهی از این دلاوران را نام برده و در احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است.

کالریج (۱) در زمان بر کارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۳۴ در نشر افکار رمانتیک فلسفه آلمان در انگلستان با کارلایل شریک بود و اگر چه در افکار انگلستان تأثیر مهم داشته است در فلسفه دارای مقامی نیست که ماچندان اهتمامی در شناختن او بکنیم گذشته از اینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جادارد تا تاریخ فلسفه و کتاب مختصر ما بیش از این گنجایش این تفصیلات را ندارد.

باب دوم

حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل (۱) پسر چمز میل است که در فصل سوم از باب اول مختصری از او گفتیم در ۱۰۸۶ زاد و پدرش او را کاملاً مطابق سلیقه خود پرورش داد بمدرسه اش نفرستاد و خود متکفل تربیت او شد و جز علوم چیزی با و نیاموخت درسه سالگی بآموختن زبان یونانی آغاز کرد و در ده سالگی کتابهای افلاطون را میخواند و باقی معلوماتش هم باین نسبت بود و همه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی و دماغی او تاب این همه فشار آورد در هفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد و امر معاشش تأمین گردید . در بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافته برخشک بوده و پرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است پس بشعر و ادب و موسیقی و مانند آن پرداخت و حکایت کرده اند که فطرتی بسیار سلیم داشت و نهایت خوش قلب و بسا محبت بود . چون کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت را مطالعه نمود با و معتقد شد و از کسانی بود که از او دستگیری مالی کرد گذشته از کارهای اداری برای روزنامه ها و مجلات مقالات مینوشت و در مباحثات سیاسی کشور خود نیز دخالت میکرد . در چهل و پنج سالگی متأهل شد و نزدیک به شصت سالگی بنمابندگی ملت منتخب گردید اما از هیچ حزبی تبعیت نکرد و فقط موافق نظر و سلیقه خود سخن میگفت و کار مبرکرد با و واسطه در نمایندگی ملت دوام نیافت اما همواره در بهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام میورزید و همه عمر بکارهای

John Stuart Mill (۱)

سیر حکمت در اروپا

بکارهای علمی اشتغال داشت اما بتدریس پرداخت در سال ۱۸۷۳ در گذشت و نوشته های بسیار در فلسفه و سیاست و فنون مرتبط با آنها از خود بیادگار گذاشت که از جمله کتاب بزرگی در منطق و همچنین تصنیف مهمی در علم اقتصاد و ثروت ملل میباشد و سرگذشت زندگانی خود را هم در کتابی مدون نموده است.

از آغاز زمانیکه اروپائیان دوره تحقیقات علمی و حکمتی را تازه کردند دانشمندان انگلیس شیوه خاص و نکته سنجی مخصوص داشتند بعمل نزدیک بودند و حس و تجربه را بنیاد عام تشخیص کرده بودند فرنیس بیکن که خلاصه از تحقیقات او را در نخستین جلد این کتاب باز نموده ایم در سده شانزدهم سرسلسله این حکما بود در سده هفدهم لاک و در سده هیجدهم هیوم بهمان روش بتحقیقات حکمتی پرداختند و بمجملی از نتایج نکته سنجی های ایشان در جلد دوم اشاره کردیم در سده نوزدهم استوارت میل آن تحقیقات را بکمال رسانید و از مطالعات خود کتابی در منطق تدوین کرد و در مباحث روانشناسی هم عقایدی اظهار نمود که مذکور داشتیم مناسب است در سیاست و علم اقتصاد هم تصنیف ها کرده است ولیکن ما توجه خود را بیشتر بحکمت نظر او معطوف کرده و نتیجه تحقیقاتش را در آن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود.

بنیاد فلسفه استوارت میل همان نکته است که وسیله انسان در تحصیل معلومات همانا حس و تجربه است.

در علم بجزئیات همه متفقند که وسیله اش حس است (بقول قدما حس ظاهر و حس باطن) علم ب کلیات را هم که معمولاً کار عقل میدانند استوارت میل منتسب بحس میکند و میگوید آنچه را ادراک کلیات میگویند نیست مگر جمع و ترکیب معلومات جزئی که بحس و وهم برای ذهن حاصل میشود و اگر بخواهیم باصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی به وسیله حس و وهم دریافت میشود و بوسیله حافظه و خیال در ذهن میماند و قوه متصرفه و متخیله آنها را باهم جمع و ترکیب میکند و این جمع و ترکیب بر طبق قواعد آن عملی از ذهن صورت میگیرد که اروپائیا باصطلاحی در آورده اند که ماتداعی معانی (۱) ترجمه کرده ایم. پس در واقع تعقل جز بجمع معانی چیزی نیست.

قواعد تداعی معانی یکی قاعده مقارنه و مجاورت است یکی قاعده مشابهت. قاعده مقارنه و مجاورت اینست که چون دو چیز مقارن یکدیگر باز نزدیک یکدیگر در زمان و مکان با ادراک ذهن در آید، ذهن هر گاه یکی از آنها را در مییابد دیگری را بیاد میآورد.

قاعدهٔ مشابَهت اینست که ذهن از ادراک چیزی جز چیز دیگری را که شبیه بآنست بیاد می‌آورد و اضداد هم در حکم منسابه‌اتند زیرا دو چیز تا با هم از جهتی اشتراک نداشته باشند متضاد نخواهند بود.

این عمل ذهن که از چیزی بواسطه مجاورت یا مشابَهت چیز دیگر را بیاد می‌آورد یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا باصطلاح جدید این تداعی معانی بواسطه تکرار یا بواسطه شدت تأثیر قوت وضعف می‌پذیرد یعنی هر گاه دو چیز مجاور یا مشابه مکرر با هم ادراک شدند تداعی آنها نسبت یکدیگر قویتر و سریع تر خواهد بود همچنین هر گاه دو چیز مشابه با مجاور در ذهن تأثیرشان شدید بوده است یکدیگر را زودتر تداعی میکنند.

چون این فقره را دانستیم می‌گوییم بعقیده استورت میل دو امر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجود است و بر حسب ظاهر از آن مسلم تر چیزی نیست شبیه و فریبی است که برای انسان از تداعی معانی دست میدهد یکی ادراک نفس و شخصیت خود یکی ادراک جهان یعنی چیزهایی که غیر از نفس خود بوجود آنها قائل است بشرح ذیل :

ادراک نفس و شخصیت عبارت از اینست که محسوساتی در ذهن وارد میشود و در حافظه میماند و ذهن آن احساسات گذشته را میکند و امکان وقوع آنها را در آینده نیز بنظر می‌گیرد و از این جمع و ترکیب امر واحدی توهم میکند که آنرا «من» مینامد و نفس و شخصیت خود می‌پندارد.

ادراک اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی یعنی جمع و ترکیب احساسات است چون ذهن آنچه را بر او محسوس شده ضبط و ترکیب میکند و از آنها وجود اشیاء و اجسام را توهم مینماید و از عبارات لطیف استورت میل اینست که ماده (جسم) همانا امکان دائمی احساس است.

حاصل اینکه وجود خواه درون ذاتی و خواه برون ذاتی امری است موهوم و آنچه مسلم است و این موهومات را صورت میدهد حس است و تداعی معانی.

از این تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفه استورت میل مادی است یعنی جز ماده حقیقی نیست بلکه امر معکوس است زیرا او بغیر از ادراک وجودان حقیقی قائل نیست و اگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر باعمال و حیات روح میدانند.

در هر حال بنیاد عقاید استورت میل در روانشناسی است که علم فقط نتیجه حس و تجربه و قوه تداعی معانی است و تحقیقات او در منطق نیز بر همین بنیاد گذاشته شده است.



چنانکه پیش از این دیده‌ایم در اروپا تا سده شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودند و تحقیق مهمی در آن بعمل نیاورده جز اینکه يك مدت اهل مدرسه اوقات خود را باین مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است و در سده هفدهم

فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هر یک بوجهی تجدیدکننده علم و فلسفه بودند در باره منطق عقایدی اظهار نمودند و آنرا برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند و چنانکه درجلد اول این کتاب باز نمودیم هر یک از ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش بیکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه و استقراء) (۱) و درعلوم طبیعی بکار میرفت و دکارت بیشتر بر روش علوم ریاضی و عقلی (قیاس و استنتاج) (۲) توجه داشت . پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت بمنطق یکسره سزاوارند دانستند و باز در این فن تصانیفی بآترك حشو و زواید پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز پنداشتند ولیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص تجدیدی بعمل نیاوردند . آنچه را هم کانت و هگل بنام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی بمنطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود .

در سده نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی بفن منطق نشان دادند و درین فن تصانیف چند بظهور رسید از آن میان کتاب منطق استورت میل دارای حیثیت مخصوص است از آنرو که تمام مباحث این فن را که براستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته و در ضمن نکته سنجیهای تازه ای هم کرده و تکمیل و تنمیم نیز در فن بعمل آورده است و مادر آن قسمت از تحقیقات او که با گفته های پیشینیان موافق است چندان وارد نشده ببعضی از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی باجمال خواهیم کرد .



میدانیم که منطق علم بعلم است یعنی علم باینکه انسان چگونه علم پیدا میکند و چه میشود که بر امری یقین میرسد . عبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان باندیشه عقلی خود در مییابد و منطق راهنمای اندیشه است چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت میکند باید اطمینان بدرستی آن حاصل شود یعنی معلوماتی که بدست میآید باید مدلل و مبرهن گردد . پس عقل بدرستی آن معلومات باید برهان بیاورد و درستی و نادرستی برهان بمنطق تشخیص داده میشود که علم بچگونگی استدلال عقلی است .

علم و برهان عبارت ادا میشود و خواه آن عبارات بلفظ در آید یا فقط دو

(۱) Induction (۲) Deduction در زبانهای اروپایی غالباً لفظ Induction را که ما باید استقراء ترجمه کنیم در مقابل لفظ Deduction میآورند و برای لفظ دوم ما اصطلاحی که کاملاً منطبق باشد نیافتیم و ناچار استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است از دو یا چند قضیه که با یکدیگر معارن کنند و در حقیقت همان قیاس است که غالباً از کلی بجزئی میرسد اما حکم هم عمومیت ندارد در هر حال چون میان ما قیاس غالباً بآن قسم از برهان گفته میشود که بصورت اشکال اربعه در میآید از اینرو Deduction را که عام تر آنست ترجمه میکنیم .

فصل اول

ذهن باشد و آن عبارات و احکامی که ذهن درباره امور و اشیاء میکند و آن احکام را قضایا مینامیم.

چیزها و اموری که در باره آنها بوسیله قضایا باثبات یا بنفی حکمی میکنیم هر يك بنامی خوانده میشوند و بنابر این قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول میخوانیم و آنها را بوسیله ادای ربط یسکدیگر مرتبط میسازیم.

در این مورد استورت میل تحقیق میکند در اینکه نامهایی که ما موضوع و محمول قضایای خود میسازیم آیا نام اشیا و امورند یا نام تصوراتی است که ما از اشیا و امور داریم زیرا حکما را دیده ایم که بعضی باین عقیده و بعضی بآن عقیده اند و عقیده ای که خود او اظهار میکند این است که نام اشیا و امورند نه نام تصورات و مثال میآورد که وقتی که من میگویم خورشید روز را میسازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگر چنین بود معنی عبارت این میشد که تصور خورشید در ذهن من سبب تصور روز است.

حقیقت این امر هر چه باشد منشأ عقیده استورت میل در این ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست نظر بهمان که گفتیم که جز حس و تجربه چیزی را مایه علم نمیندازد و آنچه را عموماً کلیات و مقولات میخوانند او مجموعه ای از احساسات و تأثرات و تخیلات میدانند و الفاظی را که حکما مشعر بر تصورات کلی میدانند او عباراتی میشارد که خصایص افراد بسیار را باجمال و بلفظ اندک ادا میکنند.

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع و محمول واقع میشوند و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمیدانیم میآید برسر اینکه نامها بر چه چیزها و چه امور تعلق میگیرند بعبوات دیگر بحث مقولات را پیش میکشد و در این بحث نیز روش تازه اختیار میکند و مقولات ده گانه ارسطو را کنار میگذازد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده و با شرط و بسطی که در خور این مختصر نیست باینجا میرسد که امور و اشیا از سه مقوله بیرون نیستند یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس. ذوات نفوسند و اشیا، صفات احوال کمی یا کیفی یا اضافی هستند که در اشیا مشاهده میشوند احوال نفس احساسات و عواطف و ارادات و افکارند بعبارت دیگر نام یا نام ادراک کننده است یا نام ادراک شونده یا نام نسبتهایی میان ادراکات از مشابهت و مابایت و مقارنه و تعاقب و مانند آنها.

در باب قضایا هم اینکه بعضی گفته اند حمل تصور و مفهومی است بر تصور و مفهوم دیگر و بعضی گفته اند تطبیق معنی لفظی است بر لفظی دیگر یا تصدیق بر اینکه موضوع از نوع محمول است درست نیست قضیه همانا تصدیق مثبت یا منفی است بر وجود حادثه در حادثه دیگر یا مشابهت آنها یا مقارنه و تعاقبشان بر یکدیگر (ترتیب زمانی و مکانی)

باعلت و معلول بودنشان نسبت یکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که بمشاهده انسان درمیآید زیرا جز حوادث (۱) چیزی بمشاهده و ادراک انسان در نمیآید).

وقضایا دو قسمند ذاتی و عرضی قضیه ذاتی آنست که ذات یعنی حقیقت و مساهیت چیزی را مشخص میکند مانند اینکه بگوئیم گیاه جسمی است نموکننده و قضیه عرضی آنست که عرضی از عوارض چیزی را معلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم گیاه سبز است پیشینان در علم به قضایای ذاتی اعتنای تام داشتند و قضایای عرضی را ناچیز میشمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب بعکس است و قضیه ذاتی مجهولی را معلوم نمیکند زیرا که در این نوع قضیه محمول غیر موضوع است و فقط معنی موضوع را بیان مینماید و معلوم تازه ای بدست نمیدهد؛ چنانکه در مثال جسم نموکننده همان معنی لفظ گیاه است و از آن عبارت معلومی درباره گیاه بدست نمیآید اما و قتیکه میگوئیم گیاه سبز است چیزی افاده کرده ایم که در معنی لفظ گیاه نیست از اینرو استورت میل قضایای ذاتی را قضایای لفظی میخواند و در علم سودمند نمیداند و معتقد است که علت بزرگ در اینکه منطق در نزد پیشینان بی حاصل و بی نتیجه مانده و علم را ترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خود را همه بقضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند و قضایای عرضی را که در واقع قضایای معنوی هستند و در آنها محمول علمی درباره موضوع افاده میکنند قابل اعتنا نمیدانستند.

بنابر آنچه درباره قضایای ذاتی و عرضی گفتیم دانسته میشود که در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده اند اهمیت ندارند چرا که آنها قضایای ذاتی میباشند و قضیه ذاتی در واقع ترجمه لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمیکند بعلاوه آنچه منطقیان حدتام مینامند بر راستی حدتام نیست زیرا حدتام در نزد آنان ترکیب جنس و فصل است مثلاً در حد انسان میگویند حیوان ناطق اما اگر احیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد آیا میتوان او را انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک بشمار باشد باید علاوه بر حد او را وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را نیز یاد آوریم و بگوئیم حیوان ناطق و پستانداری که بر دو پا راست راه میرود و دودست دارد یا خواص معین و اندامش چنین است و چهره اش چنان است و بسار چیزهای دیگر و اگر ما بواسطه بعضی حدودی که فقط مشتمل بر جنس و فصل است قانع میشویم و تصویری بقدر کفایت از محدود پیدا میکنیم بسبب سبق ذهن و سابقه معرفتی است که بوسایل دیگر از آن دریافته ایم و گر نه مثلاً هر گاه کسی در عمر خود خر ندیده باشد اگر بگویند خر حیوان ناطق است آیا تصور صحیحی از آن حیوان پیدا میکند؟

مقصود از این بیان اینست که تعریف منطقی بکلی بیهوده است البته برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهای مفید است و در بسیاری از موارد برای مقصود

کافی است تا آنجا که در فنون حد ناقص و رسم هم مقصود را حاصل میکند چنانکه در علم حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند پستانداری که راست راه میرود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل میشود. از بیان فوق مراد این بود که در اشتباه نباشیم و چنین نپنداریم که از قضایای ذاتی حقایق اشیاء بر ما معلوم میشود.

و نیز باید دانست که حدود و قضایا دو قسمند بعضی ققطدال بر معنی لفظ محدودند و بعضی بر اعتقاد بوجود و متحقق بودن محدود نیز دلالت دارند. مثال اول اینست که اژدها مار بزرگی است که از دهانش آتش بیرون میآید. مثال دوم خفاش موشیست که پرواز میکند و چون این دو قسم قضیه بصورت ظاهر تفاوتی ندارند باید بر خذر بود زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه اول ققط ترجمه لفظ اژدهاست و دلیل بوجود آن نیست ممکن است از آن نتیجه بگیریم که قسمی مار هست که از دهانش آتش بیرون میآید و باید یاد داشته باشیم که آنچه در برهان سودمند است قضایای قسم دوم است.

حد و قیاس دور کن برهان بلکه دور کن منطق میباشد که مباحث دیگر مقدمه برای آنها هستند. از بحثی که استورت میل در باب حدود مختصری بیان کردیم در باب قیاس هم بحث مفصلی نموده مجملش اینکه کسانی که قیاس را معتبر و مفید و یقین میدانند میگویند از يك قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کبری در باب يك امر جزئی (حد اصغر) که بودنش در تحت آن کلی بواسطه مقدمه صغری مسلم شمرده میشود نتیجه یقینی میگیریم. کسانی که قیاس را بیفایده میدانند میگویند اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است پس قیاس یا مصادره بطلوب است یا تکرار امر معلوم است نه استخراج مجهول مثلاً در این قیاس که «جهان متغیر است و هر چه متغیر است حادث است» لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر و مثل اینست که گفته باشیم جهان حادث است پس حادث است و در مثل این قیاس که «هر انسانی میرنده است و فلان انسان است پس میرنده است» در صورتیکه فلان هنوز نمرده است تا معلوم شود که هر انسانی میرنده است چگونه میتوانیم چنین حکمی بکنیم و از کجا معلوم که فلان هم خواهد مرد؟

استورت میل میگوید راست است که قیاس آن اندازه که منطقیان مهم دانسته اند در معلوم کردن مجهولات اهمیت ندارد ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست و اشتباه از این است که طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمه کبری را درست موجه نکرده اند و در این باب نظر حکیم انگلیسی مبنی بر همان بی اعتقادی است که بتصورات و تصدیقات کلی و عقلی دارد و منشأ علم را منحصر بحس و تجربه میداند و میگوید کمتر وقتی است که ما از کلیات به جزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و استنباط مطالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی بکلی است مثلاً کودک یکمرتبه دستش از آتش سوخت پی بحقیقت میرد و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است استنباط جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابهت آن جزئی است بجزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است و

سیر حکمت در اروپا

در قیاس و قتیکه از کبری درباره صغری نتیجه میگیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی درآمده است نتیجه میگیریم و قتیکه حکم میکنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که افرادی را دیده ایم و شنیده ایم که مرده اند و فلان راهم بآنها قیاس میکنیم قضیه کلی در ذهن انسان بمنزله کتابچه یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خود را از جزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است در واقع توسل مابقیه کلی توقف است در میان منزلی برای یاد کردن از جزئیاتی که بصورت قضیه کلی در خزینه خاطر یادداشت کرده ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف و مناقض استنباط سابق و نظری که اتخاذ کرده ایم باشد.

پس توسل بقضایای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل بواسطه یعنی قضیه و مقدمه کبری استنباط لازم را در موقع خود میکنند بلی مسئله و قتیکه غامض باشد بساهست که توسل بقضیه کلی مفید است برای اطمینان از اینکه استنباط درست است چنانکه اگر کسی درباره فلان امپراطور روم بخواهد حکم بسداد گری او بکشد بملاحظه اینکه امپراطور روم است هرگاه مقدمه صغری و کبری ترتیب دهد باین طریق که «فلان امپراطور روم است هر امپراطور رومی دادگر است پس ...» آنزمان متوجه میشود که کبری قیاسش غلط است چون امپراطورهای رومی چندیناد میآورد که بیادادگر بودند پس درمییابد که این استنباط غلط است.

اعتقاد استورت میل بحس و تجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه را هم که دیگران بحکم عقل و فطرت میدانند او منتسب بحس و تجربه میکند حتی اصول متعارفه هندسه و ریاضیات را. و بیان او در این باب مفصل است و سخن را بدرازا میکشاند.

در هر صورت قیاس و توسل بواسطه یعنی بقضیه و مقدمه کبری فایده عبده اش حصول اطمینان است از اینکه استنباط و حکمی که میکنیم موافق باشد با مقتضای عقل یعنی با معلوماتیکه در خزینه خاطر ذخیره کرده ایم و وسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمیکند و فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده و آنرا منطق صوری میگویند و قدما هم آنرا آلت و میزان درستی فکر و وسیله دوری جستن از خطا میخواندند.

پس اهتمام استورت میل در نگارش کتاب منطق خود بر اینست که فن منطق را تکمیل کند باین وجه که آن وسیله تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعلوم باشد و چون او حس و تجربه را تنها منشأ علم میدانند در حصول این مقصود استقرار را که پی بردن از جزئیات بکلیات است بر قیاس مقدم می شمارد و قواعد استقرار را بنفصیل هر چه تمام تر بدست میدهد.

استقرار در واقع تعمیم نتیجه تجربه و مشاهده است بنابراینکه میبینیم در طبیعت

فصل اول

هرامری که در يك مورد حادث میشود در همه موارد متشابه نیز حادث میگردد. در واقع میتوان گفت هراستقرایی مآلش بقیاس است باین وجه که میگوئیم مثلا دیدیم که آب چون بآتش رسید آنرا خاموش کرد و چون در امور طبیعی هرامر که در يك مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث میشود پس حکم میکنیم که هر وقت آب بآتش برسد آنرا خاموش میکند.

این عقیده که هر چه در يك حال حادث میشود در همه احوال متشابه نیز حادث میگردد ما را بر آن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد و همین امر سبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم و حکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است و برای رسیدن بساین معرفت جز مشاهده و تجربه وسیله ای نداریم و مشاهده و تجربه در جزئیات واقع میشود و از این نظر بیانی که کردیم باستقرار ب کلیات یعنی بقوانین طبیعت پی میبریم.

بزرگترین و مهمترین قانون طبیعت را بطة علت و معلولست که محض اختصار قانون علیت میانیم و آن نتیجه همان قاعده یا عبارت دیگری از آنست که در آغاز گفتیم که هر امری که در يك مورد حادث شد در همه موارد متشابه نیز حادث میگردد و جریان امور طبیعت بر یکسان است و آن چنان است که دریافته ایم که هرامری که حادث میشود البته مقدم بر او امر دیگری هست که امر حادث تالی است چنانکه هر گاه امر مقدم وجود باشد امر تالی هم البته موجود میشود و گرنه نمیشود امر مقدم را علت یاسبب یا مؤثر بگوئیم و امر تالی را معلول یا اثر بنامیم.

در واقع هیچ امری نیست که تالی يك مقدم تنها باشد و همیشه مجموعه از احوال و امور است که شرایط حتمی حدوث امر دیگر است و آن شرایط بعضی منفی و بعضی مثبت است یعنی بعضی چیزها باید باشند و بعضی چیزها باید نباشند تا آن امر حادث شود اما شرایط منفی موانع بسیارند و نمیتوان همه را در نظر گرفت و حاجت بسد کردن آنها هم نیست.

شرایط مثبت نیز البته بسیارند اما در همه موارد اکثر آنها محل توجه نمیشوند چون حاجت بتوجه بآنها نیست و ذکر آنها همه ممکن هم نمیشود مثلا جوش آمدن آب در سماور شرطش وجود کره زمین است و وجود آب در کره زمین و در محلی که در نظر است وجود سماور و وجود کسی که آب در سماور بریزد و وجود زغالی که در سماور بیندازد و آتشی که بیفزوزند تا گرمی از آن حادث شود که آب را بجوش بیاورد و همه آنچه ذکر شد هر يك بجای خود شرایطی دارند که باید موجود باشند و موانع که باید مفقود باشند اما همه این شرایط و موانع توجه و ذکرشان نه محل حاجت و نه ممکن است اینست که اکتفا میشود باینکه بگویند رسیدن گرمی آتش بآب سماور علت جوش آمدن آب است.

در باب قانون علت و حقیقت آن بحث بسیار است و بعضی از آن بحث‌ها را استورث میل در کتاب منطق خود پیش کشیده است اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحث‌ها شویم سخن دراز می‌شود اینقدر هست که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت چیز مشاهده و تجربه راهی نداریم و استفاده از مشاهده و تجربه همانا باستقرا است ولیکن مشاهده و تجربه و استقرا شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود بدرستی حاصل نمی‌آید و اشتباهات دست‌مبدهد و بجای اینکه بعلم برسیم وفایده ببریم بجهل مرکب میرسیم و زیان می‌بینیم این است که آن اندازه که پیشینان در قواعد قیاس کاوش کرده‌اند همان اندازه بلکه بیشتر در قواعد استقرا کاوش لازم است و قسمت مهم کتاب منطق استورث میل راجع باین امر است اما ما در اینجا بتفصیل آن نمیتوانیم پردازیم و بذکر یکی دوفقره مطلب اکتفا میکنیم.

برای دریافتن رابطه علت و معلول میان دو امر استورث میل چهار قاعده اصلی بنظر گرفته است یکی که آنرا قاعده توافق مینامند (۱) این است که هر گاه حادثه‌ای در موارد مختلف چند حادث شود و همه آن موارد در یک امر تنها اشتراك داشته باشند آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطه علت و معلول دارد. دوم قاعده‌ای که آنرا قاعده اختلاف (۲) میخوانند اینست که هر گاه حادثه‌ای در یک مورد حادث شود و در مورد دیگر نشود و در این هر دو مورد اوضاع همه مشترك باشد جز یک امر که در مورد حدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است امری که اختلاف آن دو مورد تنها در آنست علت حادثه باید شمرده شود. قاعده سوم که آنرا قاعده بقایا (۳) مینامند این است که هر گاه یک عده از امور مقدم و یک عده از امور تالی مشاهده کنیم و تعلق همه مقدم‌ها را بجز یکی با همه تالی‌ها بجز یکی معلوم نماییم بی‌میریم باینکه مقدم باقیمانده با تالی باقیمانده رابطه علت و معلول دارد (۴). قاعده چهارم که آنرا قاعده مقارنه تغییرات (۵) مینامند اینست که چون دو امر را ببینیم که تمام تغییرات یکی از آنها را همواره با تغییرهای مخصوصی در دیگری مقارن است میتوانیم آن دو امر را علت و معلول یکدیگر بدانیم.

پس از بیان این چهار قاعده استورث میل دستور میدهد که در مواردی که علت‌های متعدد در کار است یا اینکه معلول‌های چند با هم مختلط شده‌اند باید برای اینکه ب نتیجه برسیم بااستنتاج بپردازیم یعنی پس از آنکه در هر یک از علت‌ها و معلول‌ها استقرا کردیم و قواعدشان را بدست آوریم برای نتیجه مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم و چون بوسیله قیاس نتیجه گرفتیم آنرا بمعرض امتحان بیاوریم و ببینیم مطابق واقع هست

(۱) Méthode de différence (۲) Méthode de Concordance

(۳) Méthode des résidus (۴) در واقع نوعی از سیر و تقسیم است.

(۵) Méthode des Variations Concomitanter

یانیست اگر ازامتحان درست درآمد استنتاج مادرست بوده وگرنه مطلب را ازراه دیگر دنبال کنیم .

استورت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت وروابط علنها ومعلولها ودوری جستن از سهو وخطا دستورها وبیانات مفصل دیگر هم دارد ولیکن همه مبتنی بر اصولی است که اشاره کردیم ومادراین مختصر نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم از آنرو که بنای ما براین است که فقط اصول تحقیقات ومفتاح فهم فلسفه هر فیلسوفی را باز نماییم وتفصیل را حواله بتصنیفهای خود آن دانشمندان میکنیم .

تحقیقات استورت میل در منطق البته بحث وایراد هم بر میدارد وصاحب نظران از بحث در آنها کوتاهی نکرده اند ودر بسیاری از موارد که چنین مینماید که باپیشینیان مخالف است چون درست بنگری میتوان گفت نزاع لفظی است و در معنی آقندر ها اختلاف ندارد ولیکن همه کس تصدیق میکند که اواز کسانی است که بمنطق وروش تحقیق علمی ترقی شایان داده است دانشمندان دیگر هم دنباله کار او را گرفته وتقصیه هایی که در کار او بوده معلوم ومرتفع ساخته اند اما کمتر تحقیقی از او هست که یاتماماً درست نبوده ویابا اندک اصلاح وتکمیلی شایستگی دقت وتأمل وکار بستن نداشته باشد ویقیناً در روش فحصی علمی وفلسفی بعالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است .



گفتیم که در معرفی فلسفه استورت میل بتعلیمات اودرحکمت نظری مخصوصاً منطق اکتفا میکنیم وبتحقیقاتش در حکمت علمی نمیبپردازیم چه بیانات اودراین مباحث آن اندازه اهمیت ندارد که دراین مختصر گفتگویی از آن بمیان بیاوریم وسیاست اقتصادی اوهم که بیشتر محل توجه است دراین کتاب موضوع نظرمانیست . بااینهمه سزاوار است که بمبانی که او برای اخلاق در نظر گرفته است اشاره اجمالی بکنیم زیرا اگر حق بخواهید اصلا ورود فلسفه برای این است که انسان تکلیف عملی خود را در دنیا تشخیص کند که چگونه باید زندگانی نماید وبابنای نوع چه رفتار باید داشته باشد .

در حکمت عملی حکما بیشتر بمبانی اخلاق توجه دارند زیرا در قواعد اخلاقی وتشخیص نیک و بد تقریباً همه متفقند بحثی که هست در اینست که بنیاد اخلاق چیست وچرا باید حسن عمل داشت ومیدانید که ارباب دیانات وحکمای متشرع دراین موضوع بیشتر بر رضای خدا ومقر بان درگاه اوتکیه میکنند وترس دوزخ وامید بهشت را موجب حسن عمل میدانند اما بسیاری از حکما خواه از متالیهن خواه غیر آنان این عنوان را کافی نمینداند یالا اقل مجمل میشمارند که محتاج بتفصیل است پس هر کس دراین باب مشربی دارد یکی قرب حق میجوید یکی کمال نفس میگوید واین هر دو مانند ارباب دیانات امری باطنی رامأخذ قرار میدهند وآنها که وجدان درونی را منشأ نیکو کاری میدانند نیز ملحق بهمان جماعتند بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج بنظر امر باطنی نیست وتوجه بمصالح

سیر حکمت در اروپا

حقیقی دنیوی کافی است و در ضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره باین مباحث نموده ایم و بعدها هم خواهیم کرد .

اما استورت میل در این موضوع نیز مانند کلیه تحقیقاتش مبنائی که بغاظر میگیرد حس و تجربه است و بنابراین مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق میدانند و معتقد است که حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری و جبلی نیست بلکه کسبی است و آن بتجربه است با این معنی که انسان طالب خوشی است و آنرا خواستار است که مایه خوشی او باشد پس چون هر فرد باید با افراد دیگر از این نوع زندگانی کند بتجربه درمییابد که خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است و منافع همه مشترك است پس خودخواهی مصلحت نیست و غیرخواهی بر آن برتری دارد .

از آنچه انسان را بغیرخواهی و نوع دوستی میکشاند اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است همدردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و از خوشی دیگران شاد میشود و تربیت خوب و حسن اراده کشور نیز این فقر را تأیید و تقویت میکند و کم کم ملکه نیکوکاری در انسان پیدا میشود و عزت نفس و شرافت خواهی و میل بعزیز بودن در نزد دیگران و ترس باز بدنامی و عواقب بداین حس را لطیف میسازد و این جمله کسبی است اما عادت که شد طبیعت ثانوی میشود تا کار بجائی میرسد که شخص از خوشی خود میگذرد که دیگران را خوش کند و فداکاری مینماید و چون ملکه شرافت در شخص حاصل شد اعتقاد راسخ مییابد که بجوانمردی باید گرامید و از نامردی باید گریخت انسان بودن با بدحالی به از خود بودن با خوشحالی است چنانکه عاقل بهیچ قیمت به دیوانه شدن ودانا بنادان گردیدن تن در نمیدهد .

کسانیکه در فلسفه استورت میل نظر انتقادی دارند میگویند این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است و اساس اخلاق نمیشود چه بسیار کسان دیده ایم که حس همدردی ندارند بلکه از آزار دیگران شاد و از خوشی آنسان آزرده میشوند خودخواهی ایشان بکمال است و از غیر خواهی بومی بمشامشان نرسیده است .

در امور اجتماعی مشرب استورت میل متمایل بآزادی است افراد باید در زندگانی مختار باشند تا استعداد خود را بتوانند بروز بدهند اما در هیئت اجتماعی فشار و تضییقی که از ملاحظه و رعایت افکار عامه بر آزادگان وارد میآید غالباً سخت تر از استبداد حکومت است راست است که عامه از خود رأی ندارد و تابع افکاری هستند که مرییان و قائدان بایشان القام میکنند ولیکن درد اینجاست که عامه غالباً کسانی را برهبری اختیار میکنند که در عالم انسانیت چندان خودشان برتر نیستند با اینحال افکاری در میان ایشان غلبه میکند که احساسات لطیف اهل دل را خفه میسازد و مانع بروز ظهور آنها میشود و ترقی عالم انسانیت متوقف و بطئی میگردد .

بخش دوم

چارلز داروین

داروین با آنکه از دانشمندان صاحب نظر است از فیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از علمای علوم طبیعی است ولیکن تحقیقات علمی او منتهی بنظری شده که معروف برآی داروین میباشد و آن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم بظهور رسیده و از اصول مبانی فلسفه شده است بنا بر این آنرا باید اگر همه باجمال هم باشد بشناسانیم که تا آن شناخته نشود بفلسفه امروزی بدرستی پی برده نخواهد شد. از این گذشته رأی داروین دردنیای غوغا کرده و آوازه آن بگوش مردم مانیز رسیده و موضوع بحث هم گردیده است ولی آن اندازه که ما آگاهییم تاکنون برای دانش پژوهان مابیان وافی روشنی از آن نکرده اند از اینرو کمال مناسبت بلکه لزوم را دارد که ما باین کار پردازیم.



چارلز داروین (۱) در سال ۱۸۰۹ در انگلستان زاد و در آغاز عمر علم پزشکی و سپس علم دین آموخت اما نه بعمل پزشکی شوق داشت و نه بادای وظائف کشیشی راغب بود بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفردور دنیا در پیش دارد برای سیاحت جهان از مسافران آن کشتی شد و چندین سال در دریای و خشکیها پیموده و مطالعات علمی بعمل آورد و مخصوصاً در چگونگی خلقت و احوال گیاهها و جانوران کنجکاوی کرد و چون از سیاحت بکشور خویش بازگشت بیش از بیست سال هم در مشهورات خود که یسار داشت کرده بود تأمل و تفکر و تحقیق نمود و نظری که معروف برآی داروین است در ضمن این مطالعات برای او پیش آمد و در پنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت بنام «منشأ انواع» (۲) که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است و بنیاد رأی داروین در این کتاب گذاشته شده و پس از آن تصنیفهای دیگر نیز کرده و تحقیقات خود را تکمیل و تصحیح نموده و تا آخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده بکارهای علمی اشتغال ورزیده و در سال ۱۸۸۲ در گذشته است.

چون بیانی که ما از رأی داروین میخواهیم بکنیم برای تکمیل سیر حکمت در اروپاست هر چند در طی مجلدات این کتاب با اصول مسائل علمی که مبانی فلسفه را منقلب ساخته است اشاره کرده ایم بساز مناسب میدانیم در اینموقع که نزدیک بانجام کار شده ایم یادآوریهائی در این باب بنمائیم.

چنانکه در آغاز جلد دوم این کتاب گفته ایم نخستین و مهمترین امری که فکر صاحب نظران را در علم و حکمت بسوی تجدید کشانید بطلان هیئت بطلیموس و مبدل شدنش به هیئت کپرنیک بود و کارهای دانشمندان چند بخصوص کپلر و گالیله آنرا تکمیل نمود و در

نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آنست که پنداشته بودند عالم خلقت بصورت يك پياز تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که مانند پوستهای پیاز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد و ستاره ها در فضا معلق میباشند زمین مرکز عالم نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم نه مرکز کل جهان زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجاست و آیامرکز و محیطی دارد یا ندارد خورشید مرکز عده ای از کرات است که بگرد او میچرخند و از او کسب روشنایی و گرمی میکنند و زمین نیز یکی از آن کرات است و مدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است و قواعد حرکت آنها نیز بدست آمد و معلوم شد جهان آن اندازه که ما می بینیم و میفهمیم از عده بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل شده که خورشیدیکی از آنهاست و آن دیگر ها نیز شاید مانند خورشید هر يك ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند که آن خورشیدها ستاره های ثابت نامیده شده و ستاره های کوچکتر که تابع آنها میباشند و دور آنها میچرخند سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر از خودشان که بر گرد آنها میچرخند چنانکه کره ماه بر گرد کره زمین میچرخند و بنا بر این مشابهت سیارات کوچکتری که بر گرد سیارات بزرگتر میچرخند که آنها را قمر نام نهاده ایم (۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرماست .

و نیز بواسطه مسافرت های زمینی و دریائی بسیار که اذهر سو در روی زمین واقع شد دانستند که دریا ها گودال هایی هستند در سطح کره زمین که از آب پر شده اند و کره آبی که بر کره خاك احاطه داشته باشد وجود ندارد و دریاها و اقیانوسها همه جزء کره زمین میباشند یعنی يك کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاك است و بعضی آب و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کره زمین هم وزن و سنگینی دارد و بر سطح زمین و هر چه روی آن هست فشار میآورد و همچنین اجزای زیرین هوا بر اجزای زیرین فشار دارند و اندازه وزن هوا را معلوم کردند و میزان فشارش را بدست آوردند و دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آنها را امتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب بفشار هوا است و هر فضای در بسته را میتوان از هوا خالی کرد و امتناعی از خلاء نیست و نیز فهمیده شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بر بالای کره هوا قائل شده بودند بی حقیقت است و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث میشود وجود ندارد و اگر کره آتشی بخواهیم بیایم همان کره خورشید است و کره هوا پرده ایست از جسم بخارمانندی که بر سطح زمین احاطه دارد و جزء کره زمین است و بالا بودنش بواسطه سبکی است و سبکی و سنگینی اجسام بسبب میل بعضی بیلا و بعضی بیاین نیست بلکه میل بیلا و پائین بواسطه سبکی و سنگینی است و گر نه جسم چه خاکی چه آبی چه هوایی چه آتشی هر چه

(۱) سیارات خورشید را بفرانسه Planètes و اقمار سیارات را Satellites میگویند .

فصل اول

باشد میل بسوی مرکز زمین دارد و وزن آنها بواسطه فشاریست که اذاین میل بمرکز حادث میشود جز اینکه اجسام بواسطه تخیل و تکانهشان درمیل بمرکز فشارشان کم و بیش است آنها که متکاثف ترند سنگین ترند و فشارشان شدید تر است و از اینرو بیشتر از آنها که متخلخلند بمرکز نزدیک میشوند و بنابراین زیر واقع میشوند و آنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرار میگیرند و طبایع چهارگانه که قدام فرض کرده بودند معنی ندارد و این مطالب همه بتجربه و مشاهده و دلیل و برهان ثابت و مسلم گردید.

پس از آنکه این معلومات اساسی از هیئت عالم بدست آمد نیوتن به عرصه رسید و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیاتی که بریاضیات و طبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه برگرد زمین منشأش همان امری است که اجسام روی زمین را بسوی مرکز زمین میل میدهد و از اینجا پی برده شد باینکه حرکات زمین و سیارات دیگر برگرد خورشید منشأی دارد نظیر منشأ حرکت ماه و میل اجسام دیگر بمرکز زمین. خورشید برای سیارات مانند زمین است برای ماه بعبارت دیگر زمین و سیارات همه مایل بمرکز خورشیدند و گردش آنها برگرد خورشید باز این سبب است و این حالت را نیوتن باین عبارت کلیت داد که گوئی اجسام همه جاذب و مجذوب یکدیگرند (۱) و قواعد این جاذب و مجذوبی را هم کشف کرده که اجمالاً اینست که اجسام هرچه متکاثف تر و جرمشان بیشتر است بیشتر بکدیگر را جذب میکنند و هرچه فاصله آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبه اثرش کمتر میشود و ما در اینجا از تفصیل این مطالب خودداری میکنیم تا سخن بردار نشود.

تا اینجا نظر باین بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود سپس کم باین فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه و مبدأ و منشأ اوضاع کنونی چه بوده است. در این موضوع کانت فیلسوف آلمانی که در جلد دوم این کتاب شناختید و لاپلاس (۲) منجم و ریاضی-دان فرانسوی از روی قرائن و اماراتی عقیده در تکوین عالم اظهار کردند و علمای زمین-شناسی دنباله آن را راجع باحوال کره زمین آوردند و خلاصه آن اینست که کره زمین در اصل پاره‌ای بود که از خورشید جدا شده و هنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل و جوشان بوده و کم کم گرمی او تخفیف یافته و قشری در سطح آن تشکیل شده و در انای تشکیل یافتن این قشر گودال‌ها در آن صورت گرفته و بخارهایی که بواسطه سردی آب میشدند آن گودال‌ها را پر کرده و دریا‌ها را ساخته‌اند و آن قشر چین‌ها بخورده

(۱) باید متوجه بود که نیوتن و دانشمندانی که پیرو او میباشند نمیگویند اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند بلکه میگویند امور عالم چنان است که گوئی اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند حقیقت معلوم نیست و امید انیم چیست که سبب میشود امور این قسم جریان دارد فعلاً تا وقتی که حقیقت معلوم شود میگوئیم اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند.

Laplace (۲)

و از آنرو کوهها و درهها حادث گردیده است و سیارات دیگر نیز همین منشاء دارند چنانکه عالم خورشید در آغاز يك توده واحد بوده و کم کم در ظرف میلیونها سال سیارات و اقمار از آن جدا شده و بحالت کنونی درآمده اند و هسته مرکزی که از آن باقی مانده همین خورشید است و چون علمای زمین شناسی معرفتشان باحوال اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت از اینکه احوال زمین را دائماً در تحول و تغیر دیدند پی بردند باینکه کره زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه و جانوری در آن ظهور یافتن و زیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل و گیاه روئید و جانوران بمرصه آمدند و همواره احوال در تغیر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده و مدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده و انواع دیگر ظهور نموده اند تا سرانجام نوع بشر پیدا شده است و این مطالب نیز همه از روی شاهد و پینه بشوت رسیده و مسلم گردیده است و ما بتفصیل و بسط آنها نمیرد ازیم چه شرحش طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون است و باید در کتابهای فنی جست .

از همه این مطالعات برای فیلسوف این عقیده و نظر پیش میآید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز می بینیم خلق نشده در آغاز امری ساده و متشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته و کم کم از حالت سادگی و یکسانی بیرون آمده و این طول و تفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد .



پس از یادآوری این مطالب اینک موقع آن رسیده است که از رأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش در علم و حکمت نسبت بعالم حیات مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیک و نیوتن نسبت بکلیه عالم خلقت بوده است و بر سبیل مقدمه گوئیم :

بحث در اینست که انواع و اصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی و حیوانی که در آب و خاک و هوای کره زمین دیده میشود آیا از بدو خلقت چنانکه امروز می بینیم بوجود آمده اند یا در آغاز قسم دیگر بوده بتدریج تحول یافته و بصورت های کنونی منتهی شده است .

تسا نزدیک دو بیست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سده هیجدهم کسی چنین مسئله طرح نکرده بود انواع و اصناف موجودات را میدیدند و چنین میدانستند که خداوند در آغاز خلقت قالبهایی برای انواع مخلوقات ریخته و آنها را همین قسم خلق کرده و از آن پس تغییری در احوال آنها دست نداده است انواع مختلف گیاه و جانور بنوع خود محفوظ و باقی هستند و فقط افراد و اشخاص بمقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته است میزایند و میمیرند جز اینکه گاهی هم از مسخ بعضی از حیوانات یا افراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن میرفت ولیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود و در هر حال این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت .

فصل اول

از بعد از نیمه سده هیجدهم کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد که شاید در انواع واصناف تغییر دست میدهند و از نوعی بنوعی متحول میشوند و این نظر از آنرو پیش آمد که ارباب علوم طبیعی باحوال موجودات جاندار و انواع واصناف و چگونگی آنها را احاطه یافتند و به نکاتی پی بردند که منشاء این فکر شد از جمله اینکه دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهایی دیده میشود یعنی از هیئت مقرری که بطور کلی بر آن هیئت باید باشند تخلف میکنند و از قاعده خارج میشوند و اصلاً بسیار دیده میشود که ساختمان وجود گیاه یسا جانور تغییر مییابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه و مرغ و خروس و جانوران دیگر این نکته را دانسته و از آن استفاده میکنند اصنافی از جانور و گل و گیاه مطابق فیل خود می پرورند پس اگر هر نوعی قالبی دارد چه میشود که آن ناهنجاریها بروز میکنند و این تصرفات و تحولات چرا وقوع مییابد؟ و نیز برخوردند باینکه اعضا و اندام موجودات جاندار دهر محیطی متناسب با آن محیط است و چون محیط عوض میشود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول مییابد مثلاً جانوری که در هوای خشک و گرم زیست میکند چون او را باقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس از مدتی احوالش متغیر میگردد تا با محیط تازه متناسب شود و نکته مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انواع جانوران افزون شد و آنها را بیکدیگر سنجیدند برخوردند باینکه مجموع انواع جانوان را چون در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم می بینیم مانند زنجیری است که حلقه های مجاورش بیکدیگر شبیه اند اختلافشان جزئی است اما چون حلقه هایی را که از هم دور هستند مینگریم می بینیم تفاوتشان بسیار است و شباهتی بهم ندارند پس این فکر پیش آمد که شاید هر حلقه از حلقه مجاور پیشین بتحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران يك رشته پیوسته مسلسل باشند که هر نوعی از نوع دیگری که با او مشابهت تام دارد برآمده باشد و بنابراین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار يك نوع بیشتر نبوده و از آن يك نوع کم کم بتحول انواع دیگر برآمد که در هر تحول تفاوت جزئی بوده ولیکن چون تحولات بسیار شد اختلافات که هر نوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است چنانکه بر حسب ظاهر مشابهت از بین رفته است.



برای اینکه مطلب روشن باشد در بیانش از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اند کی پیش افتادیم اینک گوئیم آنچه در سده هیجدهم نسبت باین نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی و مبهم و غیر موجسه بوده و مورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم و بصراحت حکم نکرده و اسباب و علل آن را نیز بیان ننموده بود. نخستین کسی که مسئله را بجای با بیان علمی عنوان کرده در آغاز سده نوزدهم لامارک (۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد بر اینکه موجود جاندار

در آغاز بسیار ساده و در مرتبه پست بوده سپس کم کم متحول شده و تنوع و طول و تفصیل یافته است و اوجت و اسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور در آن زیست مینماید کیفیات محیط از گرما و سرما و خشکی و تری خاک و آب و مانند آن در اعضا و جوارح و ساختمان بدن تأثیر کرده و اختلافاتی که در این کیفیات روی داده اقتضاهاى تازه پیش آورده و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضاها تغییر یافته و هیئت تازه اختیار کرده و این احوال تازه در وجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده و در توالد و تناسل بارث منتقل گردیده و باین طریق از یک نوع بنوعی دیگر تحول دست داده و تنوع پیدا شده است .

توجه و بیان لامارک در تحول موجودات و تنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جز این که افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته و مستعد نشده و بنابراین گرفتار معارضه مخالفان گردید و هر چند جسته جسته بعضی از صاحب نظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده میکردند مسئله بطور جدی طرح نشد تا اینکه سی سال پس از وفات لامارک فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خود را بنام منشأ انواع منتشر ساخت و قضیه را درست موجه و با حسن بیانی که بکاربرد خاطر بیقرضان راقانع نمود اینست که حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهور شده است .

چنانکه پیش از این اشاره کردیم چون بصیرت ارباب علوم طبیعی در اصناف و انواع و احوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری از ایشان بموجباتی که اجمالا ذکر کردیم این فکر پیش آمده بود که چنین مینماید که انواع تبدل میابند و از یکدیگر برمیآیند مشکل در اینجا که این امر از چه رو و از چه سبب واقع میشود . لامارک تأثیر محیط (۲) را سبب دانست داروین این تحقیق را تکمیل کرد باین که موجودات جاندار برای زندگی و بقای شخص و نوع خود کوشش میکنند (۳) و در این کوشش آنها که مستعد تر و مجهز ترند کامیاب میشوند و میمانند (۴) و از این رو مانند آنست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب میکند و باین طریق موجودات روبیکمال میروند و البته در این کامیابی و انتخاب طبیعی (۵) تأثیر محیط نیز مدخلیت دارد زیرا که هیچ موجودی بامخالفت بامقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن موجودات باقی میمانند که ساختمانشان بامقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متناسب است چون برای بقا شایسته ترند و آنها که نیستند از میان میروند .

پس چون باین اصول پی بردیم و پذیرفتیم صورت واقعه چنین میشود که موجودات

- (۲) Transformisme (۲) Influence du milieu
(۳) Lutte pour la vie (۳) Survivance du plus apte
(۵) Selection naturelle (۵)

نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در انزای تناسل برای متابعت بامقتضای حال پیش میآید در وقت زادن همه یکسان نیستند و بایکدیگر تفاوت‌های جزئی دارند پس همه آنها برای بقا میکوشند و هر کدام که مستعدتر و مجهزترند کامیاب میشوند و آنچه در وجود آنها از اسباب و وسایل پیشرفت و کامیابی بوده بارت بیازماندگانشان منتقل میشود و باین طریق در آن نوع (۱) واحد اصناف (۲) مختلف ظهور میکند و بهرور زمان در ضمن این عمل تفاوت‌های جزئی که میان اصناف بوده شدت مییابد و سرانجام اختلافات چنان کلی میشود که بدرجه فصل‌منوع میرسد و از نوع واحد نخستین انواع تازه منشعب میگردد و از آنها هر کدام که شایسته‌ترند باقی میمانند و آنها که کمتر شایسته‌اند یا منقرض میشوند یا در حالت پستی و وقوف می‌ایستند.

تبدیل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارک مبنی کنیم امری امکانی و احتمالی میشود چون از تأثیر محیط است پس اگر محیط مختلف شود و اختلاش شدید باشد تبدیل واقع میشود و گرنه نمیشود اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدیل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و در اینکه آن وجود در این کوشش کامیاب میشود که صالح‌تر و شایسته‌تر باشد نیز خدشه نمیتوان کرد.

پس بنا بر رأی داروین یعنی قانون تبدیل انواع باید فرض کرد که موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق نشده‌اند نخستین جاندار نوع واحد بوده و در مرتبه بسیار پست و ساده چنانکه نمونه آن امروز در دست است. آنگاه بر حسب قواعدی که مجعلا بیان کردیم در ظرف چندین سال تنوع دست‌داده و انواع بمقتضای همان قواعد همواره رو به کمال رفته و در این تکامل دورشته شده یک رشته گیاه و درخت و یک رشته جانور گردیده و جانور از مرتبه پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف و اسفنج و مرجان که گیاه بیشتر شباهت دارند پیموده از مراتب هوام و حشرات گذشته و استخواندار شده و انواع چهارپایان ظهور کرده و بر مرتبه سگ و فیل و خروس و بوزینه رسیده و حیوان دوبا که حکما حیوان ناطق خوانده و خود را اشرف مخلوقات میدانند در سرهمه قرار گرفته و عرصه جهان را بر همه موجودات تنگ کرده است.

قرائن و شواهد و دلائل علمی بر درستی فرض تبدیل انواع فراوان است ولی ما نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم چه این مختصر گنجایش ندارد از غرض ما هم بیرون است چون مراد ما تنها این بود که خوانندگان اجمالا بدانند رأی داروین و فرض تبدیل انواع چیست کسانی که بخواهند کاملاً به حقیقت آن پی ببرند باید بقدر لزوم از علوم طبیعی و چگونگی طبقات و انواع و اصناف گیاه، جانور در اقالیم مختلف کره زمین و تشریح و بدن آنها و

چگونگی تکوین و نمونطفه و جنین هر يك از حیوانات و انسان و بسیار چیزهای دیگر آگاه شوند و تا این معلومات بدست نیامده اظهار عقیده مثبت و منفی در این باب روا نیست همینقدر گوشزد میکنیم که با معلومات امروزی از راه علم نمیتوان این فرض را باطل کرد و علمای فن همه تصدیق کرده اند و منکران فقط آنها هستند که این فرض را با عقیده دینی خود منافی میدانند یعنی کسانی که بظاهر عبارات تورات متعبدند و مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که در سفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند و نیز چون دیده اند که بعضی از معتقدان فرض تبدل انواع مسلک طبیعی و دهری دارد نتیجه این فرض را فساد عقیده و تباهی دین پنداشته اند .

البته کسانی که بظاهر عبارات تورات ایمان دارند و بخدای شخصی معتقدند یا تصورشان از ذات باری چنانست که باید او را نظیر مجسمه ساز و کوزه گر و تاجر بدانند و مقامش را نظیر پادشاه و امیر پندارند و مبانی عقیده دینی ایشان چنین باشد مورد ملامت نیستند که در انکار فرض تبدل انواع اصرار بورزند و فقط بحثی که بر آنها هست اینست که چرا دین را مبتنی بر این عقاید و تخیلات کرده اند عجب از کسانی است که نه بتورات معتقدند نه خدا را شخص می پندارند و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند و تصدیق دارند که رابطه علت و معلول قابل انکار نیست و خداوند تعالی هم کار را با سبب میکند با وجود این اصرار در انکار رأی داروین دارند بعقیده مسا کسیکه فرض تبدل انواع را مؤدی بانکار صانع میدانند مانند آنست که اگر بگویند فلانکس بواسطه سرما خوردگی بیمار شد یا بفلان مرض مرد یا بواسطه مزاجت با زوجه خویش فرزند آورد یا سبب پیری و غصه ریشش سفید شد یا بگویند درخت از تخم روئید و بواسطه آب و هوا پرورش یافت یا بگویند از تابش آفتاب از دریا ابر برخاست و بر زمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین خورد بسبب اینکه مانند او قوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت جواب بدهندگان صانع می کنید زیرا اینها همه کار خداست و شگفتی این کمتر از حال کسانی نیست که رأی داروین را مستند انکار صانع قرار میدهند و حال آنکه رأی داروین یکی از نظریانی است که مسجل میکند که جریان امور عالم بر ضابطه و نظام مقرر محفوظ است و این امر بهترین دلیل است بر اینکه عالم حقیقتی دارد و هر چه و مرج نیست و بقول معروف دنیا صاحب دارد و همچنانکه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیک و کپلر و نیوتن گرفته تا فرض لا پلاس کلبه عالم جسم بیجان را در تحت نظام و قاعده واحد در آورد ردی داروین نیز در کلیه عالم حیات همین کار را کرد و این هر دو رای بتجربی مینماید که چگونه وحدت است که از او کثرت بر می آید و از این رو راه وصول بتوحید را برای ما نزدیک میکند و حقیقت اینست که ایمان امریست باطنی و وجدانی هر کس متمایل با ایمانست رأی داروین را نیز دلایل توحید می شمارد و آنکه طبعش مایل به بی اعتقاد است بدون رأی داروین هم منکر است .

فصل اول

بعضی هم نمیخواهند زیر بار فرض تبدیل انواع بروند از آنرو که بنابراین فرض نسبت انسان بحیوان میرسد و بوزینه نژاد میشویم و بانسناخ خویشی پیدامیکنیم . حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودکانه است و دراینکه انسان حیوان است شکی نیست و همچنانکه هر کس شرافتش بخصایل و شایستگی اوست و باصل و نسب نیست شرافت انسان هم بآدمیت و مزایائی است که بر حیوان داشته باشد اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست و اگر ندارد فرشته نژاد هم که باشد بی شرافت است ضمناً بد نیست گوشزد کنیم که از تحقیقات امروزی چنین بر میآید که حیوانی که انسان فرزند اوست هیچیک از انواع بوزینه‌هایی که امروز در دنیا موجود میباشند نیست ولی بیان این مطلب از وظیفه ما بیرون است .

ایسراد بزرگ دیگری که بررأی داروین میتوان گرفت اینست که بنا بر این رأی جنگ و جدال اقوام و ملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است و حق با کسی است که نیرومند است و غالت میشود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی و رأفت و رحمت خلاف طبیعت خواهد بود و باید گذشت مردم یکدیگر را بدرند و هر نوع سبیت مرتکب شوند و کسانی هم هستند که این ادعا دارند . این اشکال نظر بنایج اخلاقی که دارد البته بسیار قابل توجه است و دفع آن آسان نیست و هر چند میتوان گفت احساسات قلبی ما در جریان امور طبیعت تأثیری ندارد و او کار خود رامیکند و بناله و فریاد ما دست از روش خود بر نمیدارد چنانکه طوفان و زلزله و انواع آفات و بلیات هر روز نازل میشود و مصائب تساب نیاور بینندگان خدا میرساند اما بنظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یا جماعات نوع بشر با یکدیگر جنگ و جدال داشته باشند کشمکش نوع بشر با عناصر و عوامل طبیعت و جانوران موذی خرد و درشت باید باشد . عقلی که خداوند بانسان داده برای اینست که مقتضیات قوانین طبیعت را دریابد تا بمناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح تر و شایسته تر شود و در این کوشش و کشمکش افراد بشر و اقوام و ملل هر چه بایکدیگر مساعدت و تعاون کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر میشود و تنازعی که میان ایشان است از مقصد دورشان میسازد . حاصل اینکه کوشش انسان از راه علم و عقل و تعاون و تدبیر است نه بنفاق و اختلاف و با چنگال و دندان مانند ببر و پلنگ و سبربا آلات و ادواتی که جایگیر آنهاست البته در میان افراد یا جماعات بشر هم سرانجام هر کدام شایسته ترند باقی میمانند و آنها که شایستگی ندارند از میان میروند اما اینکار بطبیعت و بتدریج واقع میشود و جنگ و جدال و سبعت لازم ندارد .

در پایان سخن باید بگوئیم که داروین تبدیل انواع را سرسری پیش نکشیده است و سالهای دراز در آن مطالعه کرده هر اشکال و اعتراض که ممکن بود بر این فرض وارد بیاید و بنظرش رسیده یا دیگران کرده اند مورد تأمل و مداقه قرار داده و راه دفع

آفرایافته و فقط اشکالی که باقی مانده تعبد اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینست که اعتقاد بتورات چه ضرور و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تعبد بظاهر عبارت که در هر قدم برای شخص نکنه سنج خنده آور است چه لزوم و مخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین پگونگی تبدل و تحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید اما معلوم نمیکند که جسم بیجان چرا جاندار شده است پس علاوه بر اینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً در حال تغییر است در نظر محقق محتاج بموجد است ظهور جان و قوه حیات هم در جسم بیجان مبدال لازم دارد و آن مبدأ هنوز بر علم مکشوف نشده است . و اما راجع بملاحظات اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی بآن رسیده اند پیدایش عواطف قلبی است که در انسان بوجود آمده است و اگر انسان میخواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم و مروت و کرم و شجاعت و نودوستی و غیر خواهی است پرورد و در عین اینحال کوشش در راه حیات و بقا هم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبع جریان خواهد داشت بلکه مجاهده اخلاقی خود در مرحله انسانیت همان کوشش برای حیات است بعبارت دیگر کوشش برای بقا و حیات در انسان بصورت مجاهده اخلاقی باید باشد و خواهد بود .

مبحث رأی داروین و بیان فرض تبدل انواع در واقع جمله معترضه برای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود بنا براین باین اندازه اکتفا میکنیم و باز رشته سخن را دنبال مینمائیم و نیز تصریح میکنیم که تصدیق ما بر رأی داروین فقط بر بنیاد تبدل انواع و تحول و ارتقاء موجودات است و معتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است و بعد ازین باز باید در این باب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱- شرح حال او

هربرت اسپنسر (۱) که در سده نوزدهم بزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده در سال ۱۸۲۰ تولد یافته است . پدر و جدش معلم مکتب بودند خود او هنگام تحصیل بر ریاضیات و علوم فنی مسایل بود و مهندس شد اما تحصیلش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت و معلومات فراوانش را بیشتر بمشاهدات و تحقیقات شخصی کسب کرده بود ، از آغاز عمر بمباحثات سیاسی و دینی و فلسفی رغبت داشت از مطالعات در علوم طبیعی نظر تحول و تکامل برایش پیش آمد و بر آن شد که يك رشته تصنیفها

فصل اول

بعنوان فلسفه ترکیبی (۱) مبتنی بر همان نظر تصنیف و نشر کند و در این وقت چهل سال داشت و نزدیک بیچهل سال برای این مقصود رنج کشید و مزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد. زمانی که باین کار همت گماشت کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد اسپنسر در فلسفه خود راستخ تر گردید و از تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهم از لامارک بهره برده بود.

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی و از خیالات شاعرانه بکلی دور بود اهل ذوق نبود شور عشق نداشت چنانکه تأمل هم اختیار نکرد در نویسندگی شیوه اش بسیار ساده و بی آرایش ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادبی دلپذیر میشد بمفاخر و امتیازات و جاه و مال اعتنا نداشت و دارای بضاعتی نشد چنانکه تصنیف هایش بوسیله پیش فروشی و اعانه بچاپ رسید.

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمیداد اما فطرتی سلیم داشت آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود هر چند میدانست که این مقصد بسی دور و راهش دراز است و مشکلات بسیار در پیش دارد ولی متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه پیش نهاد خود داشت و بآینده نیز باید نگران بود و از کلمات اوست که بلندترین آرمان اخبار این است که در آدم سازی شرکت کنند اگر چه اهتمامشان غیر محسوس باشد و مچهل بماند.

از زمان جوانی تادم پایان عمر بنگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که بعنوان فلسفه ترکیبی تدوین کرده و عبارتست از کتاب مبادی نخستین (۲) و اصول جانشناسی (۳) و اصول روانشناسی (۴) و اصول علم مدنیت (۵) و اصول اخلاق (۶).

عمرش از هشتاد و سه سال بیش شد و ۱۹۰۳ در گذشت.

۲ - فلسفه او

فلسفه ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است مبتنی بر علم است یعنی تنها بتفکر و تخیل ساخته نشده و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است و فلسفه ترکیبی از آنرو خوانده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع آوری و ترکیب کرده و از آنجا در مباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است.

کتاب اول از مجموعه فلسفه ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین »

-
- (۱) Synthetic philosophy معنی این کلمه را بعد خواهیم کرد
(۲) First principles (۳) principle of Biology (۴) principles of psychology
(۵) Principles of sociology (۶) Principles of Ethics

نام دارد در این کتاب در آغاز چنین عنوان میکند که در روزگار ما دین با علم و حکمت معارضه دارد از آنجهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا میکنند و نیز هر دو گروه ادعای ییجا دارند. ادعای ییجا این است که از امری که برتر از ادراک انسان است یعنی از ذات مطلق سخن میرانند هر چند ادیان هر چه بالاتر میروند بیشتر بعیجز از ادراک و معرفت آن ذات معترف میشوند و مشکل اینجاست که عقل بشر از یکطرف برای هر امری علت میجوید و از طرف دیگر از دور و تسلسل امتناع دارد علت بی علت را هم نه مییابد و نه فهم میکند چنانکه کشیش چون بکودک میگوید دنیا را خدا خلق کرده است کودک میپرسد خدا را که خلق کرده است و این همه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت و فضل و وجود خیر و شر و جبر و تفویض و مانند آنها از اینجاست برخاسته است ادعای اهل علم هم در این مبحث و مباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان و مکان و حرکت و نیرو و قوه مدرکه و مانند آن ییجاست زیرا که علم جز تحدید امور چیزی نیست و حال آنکه ذات مطلق نامحدود است و نیز علم قیاس کردن و نسبت دادن چیزی است بچیز دیگر در صورتیکه بیرون از ذات مطلق چیزی نیست که باوقیاس و نسبت کرده شود و آنچه علم میتواند بر او تعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است.

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارند که از بی نشان نشان بدهند و خدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی نمایند که توانائی بسیار و هوا و هوس فراوان دارد مهر میورزد و کینه میجوید و همواره بانتظار نشسته است که هدیه و تعارف با او بدهند و مدحش کنند و تملقش بگویند و نیز باید از اموری که حس و عقل و ادراک انسان بر او تعلق میگیرد صرف نظر کنند و باهل علم بگذارند تا از راههای علمی بآن برسند. از آنطرف اهل علم هم باید بدانند که جز بر امور نسبی و عوارض دسترسی ندارند و از آنچه قابل ادراک نیست دست بردارند و منکر هم نباید بشوند.

باین طریق معارضه دین و علم از میان میرود اولیای دین از اتهام بری میشود که ادعاهای ایشان منافای عقل است اهل علم هم از حیات متدینان آسوده میشوند و تعلیماتشان منافای دین و مایه فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازش علم و دین مشکلات در پیش دارد و علت عمده آن کوتاهی فهم عامه است که معبودی که از جنس خودشان نباشد نمیتوانند فهم کنند و قابل پرستش نمیدانند اما باید متوجه بود که این عیب بزودی و آسانی رفع نمیشود و تا عامه عقلشان رشد نکرده است بزور و شتاب عقیده سخیف را از ایشان نمیتوان گرفت که اگر بیک صورت برود بصورت دیگر میآید ولی هیچ عقیده سخیفی هم نیست که حقیقتی در بر نداشته باشد و اگر صاحب عقیده ای صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد و محترم داشت.

پس باید معلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست و اهل علم هر چه معرفتشان

بر امور دانستی بیش میشود بیشتر بآن امر ندانستی بر میخورند زیرا که امور دانستی عوارضی از امر ندانستی میباشد و چون این ققره مسلم شد میپردازیم به آنچه دانستی است .



پیش از این گفته ایم که طبیعیات یعنی حکمت سفلی و ریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته و متعلق بفنون شده است . اکنون اسپنسر میگوید حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت زیرا که آن بحث در امر ندانستی است و بحس و ادراک انسان در نمیآید (همین عقیده ایست که کانت هم بیان دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه باقی میماند و معنی آن چه خواهد بود ؟

بنا بر بیان اسپنسر معرفت سه درجه دارد درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است چنانکه عوام دارند درجه دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است و آن علوم و فنون است همچون گیاه شناسی و جانور شناسی و زمین شناسی و ستاره شناسی و مانند آنها درجه سوم که درجه اعلی است معرفتی است که کاملاً توحید یافته است و آن فلسفه است .

توضیح آنکه معلومات عامه همه جزئیات است یا اگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند اینکه قند شیرین است و نمک شور است و علف سبز است و آسمان کبود است چون معلومات کلیت یافت و در تحت قواعد درآمد علم میشود مانند آنکه در علوم و فنون مختلف از قبیل آنچه یاد کردیم ملاحظه کرده اید . فلسفه آنست که اصول کلی بدست آوریم که قوانین علمی در تحت آن اصول واقع گردند و از آن استخراج شوند و آن اصول کلی فرضیاتی هستند که در آغاز آنها را بر رسم علی الحساب میپذیریم سپس اگر دیدیم که بامشهودات و تجربیات موافق درآمدند و تخلف نکردند مسلم میدانیم چنانکه خواهیم دید و هر چه این اصول کلی تر باشد یعنی انواع زیادتر از امور در تحت آنها واقع شود فلسفه ای که از آنها ساخته شده کاملتر و پسندیده تر است چنانکه وقتی میتوانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه امور جهان را بتوانیم از یک اصل کلی بیرون آوریم .

مثلاً از معلوماتی که در علوم فیزیک و شیمی بدست آورده ایم باین قاعده کلی رسیده ایم که جسم فانی نمیشود و نیرو هم باقی است و اگر یک شکل کاسته شود کاستش بشکل نیروی دیگر در میآید یعنی نیروها یکدیگر متبدل میشوند چنانکه گرمی بقوه برق و برق بگرمی متبدل میشود و این هر دو نور میدهند پس شاید که همه نیروها در واقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند و میدانیم که حرکت هم وجهی از نیروست بلکه آثار و قرائن چنین مینماید که جسم نیز شکلی از نیرو باشد و به نیرو متبدل تواند شد قوای بدنی و حیاتی را هم که یافته ایم که شکلهائی از نیرو میباشد و بنا بر این از هر طرف میچرخیم مشهودات و تجارب ما دلالت میکند بر اینکه هر چه هست نیروست و نیرو اگر اشکال مختلف و متبدل

است و آنها امور نسبی هستند اساس کم و بیش نمیشود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرو و از آن اصول کلی است که ما را بمقصد نزدیک میکند (۱) از این گذشته شکلهای و ظهورات نیرو بیکدیگر نسبت دارند یعنی از امور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین مینماید که ربطی بامر مطلق (۲) دارد و از اینجا باز رسیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنام آن سخن میگویند و از او نشان میدهند و اهل علم آنرا میجویند و گساهی هم منکرش میشوند .

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته ما را بفلسفه نزدیک میکند اما هنوز کافی نیست و باید یک قاعده کلی بدست آوریم که بدانیم همه امور جهان تابع آن میباشند. اسپنسر معتقد است که این قاعده را بدست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است (۴) که تا اندازه ای که مایافته ایم جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است . باین معنی که چون در علوم و فنونی که دانشمندان ترتیب داده اند بدرستی مینگریم می بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض و حوادثی میباشند که موضوع آن علوم و فنونند و چون در آن حوادث بدرستی نظر میکنیم درمی یابیم که نخستین امری که واقع میشود اینست که اجزا و عواملی پراکنده یکجا فراهم می آیند و باهم ترکیب و درهم فشرده میشوند و تراکم می یابند (۵) مانند اینکه حدوث ابر چنانست که ذرات و قطرات آب و بخار که در هوا پراکنده اند بهم نزدیک و مجتمع میگردند و همه حوادث و عوارض این حال را دارند تا آنجا که هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته شده است یعنی در آغاز اجزا و ذراتی در فضا پراکنده بود کم کم بصورت ابر رقیقی گرد آمده (۶) و در ظرف زمانی

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را بدرستی دریابند باید از اصول علم فیزیک و شیمی و علم حرکات و قوی آگاه شوند و مخصوصاً معلوم کنند که بر حسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است از ذرات و از اجزای تقسیم ناپذیر که ابعاد دارند و برهم قابل تقسیمند اما بالفعل مقسم نیستند (در زمان اسپنر هنوز معلوم نشده بود که اجزای لایتجزی هم از اجزای خردتر مرکبند که در واقع الکتريسته مجسم میباشند) و باید از حقیقت نور و حرارت و الکتريسته و مغناطیس چنانکه در اواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند و معلوم کنند که این کیفیات همه نیرو میباشند و همه بیکدیگر متبدل میشوند و احداث حرکت هم میکنند بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست و امروز اهل علم در کمال دقت معین و مشخص میکنند که از هر مقدار حرارت چه اندازه حرکت یانور یا الکتريسته احداث میشود و این نیروها بشکلهای مختلف درمی آیند اما مقدار جمعی آنها کم و بیش نمیشود و در این کتاب ما باین مباحث نمیتوانیم بپردازیم که آنها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد و ما بر این هر جا یاد از این امور میکنیم ناچار با اشاره میگذرانیم و فرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند .

L'inconnaissable (۳) L'absolu (۲)

Comcentration (۵) Evolution (۴) و بهمین جهت اروپائیان این حالت و این مرحله از جهان را Nébuleuse یعنی حالت ابری میخوانند و در آسمان جهانیانیکه با این حالت باشند بسیاری از که با دور بین و بعضی هم با چشم دیده میشوند و آنها را همان اسم میخوانند و دانشمندان ماستاره سحابی میگویند .

دراز متراکم گردیده و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر و رقیق تر از آنکه امروز می بینیم و در اثنای متراکم شدنش پاره ها از جسمش جدا شده سیارات را تشکیل داده است. انسان که کانت و لاپلاس بیان کرده اند (۱) و نیز بوجود آمدن موجودات جاندار از گیاه و جانور و انسان بر این روش است که اجزاء و عناصر پراکنده از اطراف فراهم می آیند و اندام آن موجودات را تشکیل میدهند حتی اینکه صورت بستن تصورات و تصدیقات و افکار هم در ذهن انسان بهمین وجه واقع میشود و در میان افراد بشر نیز تشکیل خانواده ها و قبایل و امم دول بهمین طریق است که اجزاء پراکنده ناپیوسته بهم می پیوندند و مرتبط میشوند جز اینکه این گرد آمدن و بهم پیوستن باین وجه دست میدهد که حرکات شدید و تندی که در اجزا بود کم کم کند و خفیف میگردد و بسکون نزدیک میشوند و در ضمن ارتباط و بستگی آنها یکدیگر همواره افزون میشود چنانکه در هیئت مدنیت هر چه قوت جامعه بیش میگردد حرکات آزادانه افراد محدود میشود و در عالم طبیعت نیز چنین است.

این بود امر نخستین در تحول و تکامل ولیکن این گرد آمدن و متراکم شدن تنها در مجموع اجزا نیست بلکه در درون آنها هم این عمل واقع میشود و کم کم مجموعه های کوچکتر در درون مجموعه بزرگ صورت می بندد چنانکه خوشه بزرگ انگور از خوشه های کوچکتر مرکب است و چون این مجموعه های کوچکتر تحول یافتند هرگاه این حالت را با حالت اولیه بسنجیم تشابه و یکسانی (۲) که در آغاز در کل وجود بود بدل باختلاف و تنوع (۳) شده است چنانکه ماده اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود سپس خورشید و سیارات و اقمار پدید آمدند و تخم گباه چیزی ساده و متشابهست چون نمو میکنند تنه و شاخ و برگ و گل و میوه میشود و حیوان در آغاز نطفه ساده است سپس این همه طول و تفصیل پیدا میکنند و انواع جانداران هم بطوریکه لامارک و داروین بیان کرده اند از وحدت بکثرت و تنوع رسیده اند و این کیفیت در جرم امور حتی در اوضاع اجتماعی بشری و احوال روحی و عقلی انسان مشاهده میشود و این تفصیل و تنوع (۴) امر دومی است که لازمه تحول و تکامل است و باتراکم و اجتماع همراه است.

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که اجزاء پراکنده جمع شوند و از همجنسی بنا همجنسی بیایند بلکه باید در این ضمن از بی نظامی بنظام (۵) برسند و این امر موسوم است از لوازم تکامل که قاعده کلی وجود است خواه جاندار باشد خواه بیجان چه با شعور باشد چه بی شعور و خلاصه آن اینست که اجزاء جهان از حالت همجنسی و پراکندگی و بی سامانی

(۱) و مادر صفحه ۹۵ بآن اشاره کرده ایم.

(۲) Homogénéité که همجنسی هم میتوان گفت (۳) Hétérogénéité که همجنسی هم میتوان گفت.

(۴) Différentiation (۵) Ordre déterminé

کم کم و بطول زمان بحالت ناهمجنسی واجتماع وسامان میآید و این سیر تکاملی در تحت تأثیر نیروهائست که برعالم حکم فرماست و بنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیروست. این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان میکنیم البته نظر بتجارب و مشهودات ماست و تا اندازه ای صادق است که مشاهدات و تجربیات ما میتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی است که در آن زیست میکنیم و بحس و شهود مادر میآید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات میتواند بر آن احاطه کند و گرنه حکم مطلق نمیکنیم و مدعی نیستیم که بکلیه قسوه خلاقیت خدا پی برده ایم و نمیکوئیم اینست و جز این نیست اینقدر هست که علم تغلفی از این قاعده ندیده و نیافته است.

باز از مشاهدات و تجربیاتی که کرده ایم بر میآید که جریان امور جهان بر رفت و بازگشت و جزو و مدامت و این حکم نیز کلیت دارد و چنین مینماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قاعده حکم فرماست یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم و تنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تا بجائی که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت بساموثرات بیرونی نیامورد و صعود تکاملی چون بنهایت رسید نوبت بنزول و انحطاط میآید تجمع بدل پیریشانی میگردد و مرکب رو با انحلال (۱) میگذازد تا دوباره بحالت پراکنندگی و بی نظامی و همجنسی که از آن بیرون آمده بود باز گردد و اینحال را هم اکنون در جهان طبیعت مبینیم و شاید که این انحلال و حرکت جزری هم چون بغایت رسید باز حرکت مدی را از سر گیرد.

اینست بیان بسیار مجملی از قانون تحول و تکامل که آنرا نشو و ارتقاء هم ترجمه کرده اند و بنیاد فلسفه هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب «مبادی نخستین» میباشد و در تصنیفهای دیگرش که اینک بآنها اشاره خواهیم نمود از جنبه های دیگر آنرا تکمیل نموده است و این فلسفه یا لاقول اصول و کلیاتش امروز در نزد اهل علم مقبول و مسلم است بآنکه البته مشکلات و مجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است.

قانون تکامل چنانکه از بیان مختصری که کردیم بر میآید تنها مربوط بعالم بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم هست و در این نوع موجودات بسیار ظاهر تر و مهم تر است و هربرت اسپنسر راجع بجانداران نیز دو جلد کتاب «بنام اصول جان شناسی» (۲) دارد که اگر بخوانیم از مندرجات آن سخن بگوئیم هر اندازه بشماریم بیش از گنجایش این کتاب تفصیل بر میدارد همینقدر اشاره میکنیم که آن فیلسوف جان داشتن را چنین تعریف میکند که هر موجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونی متاثر کند یعنی احوال اختصاصی وجود او با مقتضیات خارجی دائماً سازگار شود جان دار است و هر چه این سازگاری

فصل اول

تساوتر باشد حیات آن وجود کاملتر است .

جان در جسم یجان چگونه وارد شده نمیدانیم اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کره زمین در ضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب و مساعد شده است و جاننداری که ظهور کرده البته در حالتی که بسیار ساده و بی شاخ و برگ بوده و چنانکه لاماک و داروین تحقیق کرده اند بواسطه محیط و تأثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار بارت بنسلسل منتقل میشود و بنا بر قاعده کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی (۱) نظر بتعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقضیات است موجود جاندار ساده همواره تحول یافته و متنوع شده و رو بتفصیل و تکمیل رفته است.



بعقیده هربرت اسپنسر این تحول و سیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست برای اینکه ارتباط موجود جاندار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط بمدارك و مشاعر جانداران طول و تفصیل مییابد و پایه و مایه ادراك شعورش افزون میشود و از ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست از قبیل صدف و اسفنج و کرم که حتی حواس ظاهر را هم تمام دارند تا فکرمعین فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث میکند و بی بعث و معلول میبرد و قیاسات عقلی ترتیب میدهد چون درست بنگری یکرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است و احساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد یعنی بتدریج در جانداران نمو میکند و در ضمن ارتقاء نسل و نژاد رو بکمال میرود چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوه و هم حیوانی است و جان و روان یعنی قوه حیاتی حیوانی و قوه عقلی انسانی از یک مایه و یک سرچشمه اند که بر حسب قانون تحول و تکامل سیر مینمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثر در جمادات که امروز نیروهای فیزیکی و شیمیائی مینامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد و در این باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است یا اینکه نیروهای فیزیکی از فروع نیروی ادراکی میباشد تمایل از برای این قسم دوم است .

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بعضی از حکما جزء فطرت میدانند و برخی فقط بتجربه و مشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی بر فلسفه تحول و تکامل دارد و حاصل آن اینست که مدرکات و معقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است اما در نوع نه در افراد باین معنی که از روز نخست انسان با ادراك و عقل بدینا نیامده و این مدرکات و معقولات را از عالم دیگر نیآورده است و بتدریج و بطول زمان بمشاهده و تجربه دارا شده است اما این مدرکات که بتدریج و بطور دهور برای او دست

(۱) مسائلی است که در بیان رأی داروین باجمال بیان کرده ایم.

سیر حکمت در اروپا

داده در وجود او ذخیره شده و بارث باخلافش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید از شکم مادر که بیرون میآید مدارک و مشاعری دارد که در وجود او نهفته و بحال استعداد است و زندگانی و تجربه و تربیت آنرا میبرد بفعلیت میآورد و از این سبب است که حیوان چون این میراث را ندارد ممکن نیست بتربیت دارای آن مدارک و معقولات شود.

نوع این مطالب را که در این چند سطر خلاصه کرده و باشاره گذرانیدیم هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب کلان موسوم باصول روانشناسی (۱) با شرح و بسط بیان کرده و مدارج جانداران را در مدارک و مشاعر و آلات و اعضاء آنرا از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع و دماغ انسانی تفصیل داده است.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینک بآن مشغولیم و در ده مجلد تدوین شده سه جلدش در بیان ظهور مدنیت یعنی هیئت‌های اجتماعی بشر است که آنرا اصول علم مدنیت (۲) نامیده و سی سال در تدوین آن کوشیده است.

خوانندگان ما بیاد دارند که علم مدنیت را اگوست کنت فرانسوی تأسیس کرد فیلسوف انگلیسی باین علم شرح و بسطی و افرداد و بنیادش را بر فلسفه تکامل نهاد و پس از آنکه تحول و تکامل را در عالم بیجان بیان کرد بعالم جانداران رسید و چگونگی تحولات حیات را نمود و پس از تحقیق در چگونگی جان باحوال روان پرداخت و تکامل را در این جمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتی که موجود روان‌دار یعنی انسان در زندگانی چه مراحل میپیماید و چگونه تحول مینماید این است موضوع کتابهایی که اصول مدنیت نام نهاده است و روشن است که ما در چند سطر که میتوانیم بآن تحقیقات تخصصی دهیم جز اینکه به بعضی از اصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمیتوانیم و آن اینست:

چون دانسته شد که در امور مربوط بجان و روان هم رابطه علت و معلول در کار است پس یقین است که در امر مدنیت نیز چنین است و کسیکه میخواهد در احوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود باید بشرح حال اشخاص و ذکر وقایع تاریخی اکتفا نکند و در ارتباط طبیعی امور و جریان آنها بنگرد که علت چه و معلول کدام است و قاعده کلی بدست آورد و البته طول مدت و جمع آوری اطلاعات فراوان لازم است و در این باب مشکلات بسیار هم هست که باید از میان برداشت از عقاید غلط که در اذهان جا گرفته و افکار را مشوب ساخته است و مخصوصاً از شتاب در اتخاذ رأی و عقیده باید دوری جست و متوجه باید بود که همچنانکه در مهندسی و پزشکی و فنون و صنایع دیگر سالها باید مطالعه و تحصیل کنند تا بتوانند صاحب رأی شوند در علم مدنیت و سیاست نیز چنین است

و معلوم نیست چرا هر نادان از دنیا بیخبری ادعای سیاست دانی دارد (۱)
 هیئت مدنیّت مانند تن يك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و
 اعضاء خاص دارد و آنها در آغاز ساده و غیر متنوعند و هر چه پیش میروند طول و تفصیل
 پیدا میکنند و تنوع مینابند و هم بستگی آنها یکدیگر افزون میشود و اینحال در مدتی دراز
 پیش میآید در آغاز خانواده کوچک تشکیل مینابد و کارهای زندگانی ساده و مختصر است
 سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا میکند و دهکده ها و قصبات و شهرها و کشورها و ملتها
 و دولتها سترک صورت میگیرد و کسب ها و پیشه های جزئی مبدل بیازرگانی و صنایع
 بزرگ میشود .

چنانکه گفتیم هیئت اجتماعی مدنی بساهیت تن انسانی کمال مشابّهت را دارد جز
 اینکه در هیئت مدنی اجزاء و اعضاء همه هوش و شعور دارند و در تن هوش و شعور فقط در
 سراسر و در هیئت مدنی مجموع و کل برای خاطر افراد صورت میگیرد اما در تن اجزاء
 و اعضاء برای وجود کل میباشد و در مدنیّت افراد اصل و منظور نظرند و هیئت مرکزی
 وسیله برای حفظ آسایش آنهاست ولی در تن مرکز اصل است و اعضاء فروغ آن میباشدند
 از این جهت که بگذریم تن فردی بساهیت جمعی از هر جهت مانند یکدیگرند و هیئت ها
 سیر تحولی دارند و خصوصیات و مشخصات آنها بطول زمان و پیاپی آمدن چندین پشت
 و نسل در ضمن فعل و انفعالات اشخاص و محیط نسبت یکدیگر صورت میپذیرد و خصایص
 و خصایل پابرجا و ثابت برای اقوام و ملل باین طریق و در اثانی کوشش برای بقا و حیات
 حاصل میگردد و بعقیده هربرت اسپنسر هر ترتیب و هر اوضاعی که بدون رعایت این شرط
 ناگهان برای قومی پیش آورده شود هر قدر خوب و پسندیده باشد اگر بمرور زمان و
 بتحول تدریجی و بطبیعت واقع نشود نتیجه مطلوب نخواهد داد و دوام بقا نخواهد داشت
 از اینرو فیلسوف انگلیسی در تربیت کودکان معتقد است باید تا بتوانیم کاری بکنیم
 که کودک خود تجربه آموز شود و تعلیمات حاضر و آماده دادن باو نتیجه ندارد چنانکه
 تا دستش نسوزد بدرستی معتقد نمیشود که آتش سوزنده است و اگر غیر از این کنند و
 بخواهند حقایق را بر مردم تحمیل نمایند یا پیش نیرود یا از مردم قوه سازگار شدن بسا
 مقتضیات سلب میشود و بالمال از ترقی باز میمانند و اسپنسر برای این ادعا شواهد و دلایل
 بسیار از احوال اقوام مختلف آورده است .

بطور کلی قاعده تحول و تکامل در جمیع متعلقات مدنیّت از دیانت و سیاست و علم و
 صنعت و همه چیز جاری و ساری است مثلا دیانت از پرستش موهومات مانند دیو و پری

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خود را در عالم مدنیّت پس از آن تدوین کرد که چندین سال
 با دستیاری چندین نویسنده اطلاعات و مقولات فراوان درباره همه قبایل و طوائف و ملل روی
 زمین جمع آوری و یادداشت کرده بود و آنها را هم در چندین مجله جدا گانه بچاپ رسانید تا در
 دسترس اهل نظر باشد و از آن استفاده کنند .

سیر حکمت در اروپا

آغاز کرده کم کم پرستش ارواح مردگان و جانوران بلکه چیزهای بیجان و بت و امثال آن رسیده سپس مردم پرستش اشخاص زنده که در نظر ایشان اهمیت داشته اند مانند پادشاهان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته و پس از مدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قابل پرستش نیستند و از پی حقیقت باید رفت.

هیئت های اجتماع بشری را که با مرحله مدنیت گذاشته اند از جهت چگونگی آنها بدو قسم میتوان تقسیم کرد جنگجو (۱) و پیشه ور (۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه ور در زمان تقدم دارد و تحول برور دهور از جنگجویی به پیشه وری میشود. حالت جنگجویی در هیئت های اجتماعی یسا برای حفظ و دفاع هیئت است در مقابل دشمن و بیگانه یسا برای این است که وسایل معاش و زندگانی را از جماعات دیگر بر بایند در این هیئت ها افراد یکسره تابع قدرت جماعتند و اصالت ندارند بلکه آلتند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگانی راهیئت اجتماعی یعنی دولت تکفل میکند و حتی افراد را بصورتی که میخواهد در میآورد خدایمی که میرستند برای او صفت جنگجویی تصور میکنند اختیار و اقتدار مطلق با مردان است که اهل رزمند و کارهای ضروری زندگانی را زنها برعهده دارند و چون غالباً جنگ و جدال در کار است و مردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس مرد ها زن متعدد میگیرند و زنها در قبال مردها و مردها در قبال دولت حکم بنده و غلام را دارند.

پیش از اینها اکثر دولتها جنگجو بوده و بسیاری هنوز هم هستند و بیشتر علتش اینست که جنگ قدرت مرکز را افزون میکند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت میسازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتار و جنگ و جدال چیزی نیست اگر در مدنیت های بدوی مردم آدم خوارند یا افراد را بغلامی میگیرند در مدنیت های جدید ملل را میخزند و اقوام و قبایل را یکسره بنده و غلام میسازند و تا وقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جز یکرشته مصائب و بلیات چیزی نیست و زندگانی آسوده و مدنیت عالی و وقتی صورت میگیرد که جنگ متروک و منسوخ شود و این موقوف است بر اینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجویی بحالت پیشه وری درآید که حیثیت و اعتبار و آبرومندی باشتغال به پیشه ها و کارهای مسالمت آمیز باشد. افراد باید به آزادی و آسودگی مرآورده کنند و در منافع مشترک همکاری نمایند و هر کس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایبات مشترک کار کنند، قدرت در دست جماعت اکثر باشد، میهن پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر، کار دولت حفظ امنیت و عدالت باشد و بس، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کارهای بزرگ کفایت نکند شرکتها و جمعیتها تشکیل شود بجای اینکه افراد را هیئت اجتماعیه

متحول کند هیئت اجتماعی را افراد متحول کنند و بشکامل ببرند، چون سرمایه ها بین المللی شود صلح بین الملل نیز ضروری میگردد، جنگ خارجی که از میان برود خشونت داخلی هم کم میشود مردها مزیت و تسلط تام نخواهند داشت زنها هم حق حیات پیدا خواهند کرد ادیان خرافانی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه بهبود و شرافت یافتن زندگانی و منش آدمیت باشند. مردم بجای اینکه در هر مورد منتظر باشند که از غیب خبر برسد در امور بتحقیق از علت و معلول میپردازند، تاریخ بجای اینکه سرگذشت امرا و جنگجویان باشد بیان و رفتار و کردار مردم و شرح اختراعات جدید و افکار تازه خواهد بود، از عالم اجبار بعالم اختیار خواهیم رفت و دانسته خواهد شد که مردم برای دولتها آفریده نشده اند بلکه دولتها برای مردم تشکیل میشود ولیکن امروز اذین مرحله دوریم و تا وقتی که دول اروپا کشور هایی را که در تمدن از آنها پست ترند میان خود تقسیم و تملک میکنند و اعتنائی بحقوق مردم آن کشورها ندارند امید و صول بآن مقام ضعیف است.

دیگر از عقاید اسپنسر اینست که سوسیالیسم از متفرعات مدنیت جنگجواست و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجورا خواهد داشت و هیئت اجتماعی انسانی مبدل به هیئت زندگانی مورچه و زنبور وصل خواهد گردید و بنابر این سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحله برتر از مراحل کنونی نمیتواند باشد، انسان بیایه بلند زندگانی وقتی میرسد که هر فردی در کار خود مختار باشد و اجبار و حدود فقط تا درجه ای باشد که برای حفظ و نظم و امنیت لازم است و همچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان احوال افراد است نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است و سرانجام باید چنان شود که هر کس بآن چیز اشتغال ورزد که ذوقش را دارد و از آن متمتع میشود و در آن صورت اختیار کار و صنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود و کارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیز های مزخرف نخواهد شد.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی میشود باصول اخلاق (۱) در دو جلد و مستفاد میشود که همه مباحث دیگر فلسفه را مقدمه برای این قسمت میانگارد چون بنای کار جهان را بر تکامل میدانند و معتقد است که کمال مدنیت موکول بکمال اخلاق و حسن آداب است جز اینکه کمال اخلاق و حسن آداب هم منوط بکمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان است و تا وقتی که مدنیت و زندگانی انسان کاملاً منطبق بر مقتضیات نشده آداب و عادات مردم آنچه باید بود نمیتواند باشد. پس هنگامیکه کمال مدنیت نسبی است کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود اما البته باین دلیل که کمال مطلق اخلاقی موکول به کمال مطلق مدنیت است نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف نظر کنیم و برای پی بردن

باصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیه امور جهان معتقد به تکامل باشیم.

تکامل یا عبارت دیگر سازگار شدن با مقتضیات در آغاز برای حفظ زندگانی و بقای وجود است و کم کم میرسد باین مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع میشود اگرچه با مال آنرا هم میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیرا که اگر خوشی و امید بخوشی نباشد انسان کار نمیکند و زندگانی بارنچ و آزار دوام نمییابد.

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته اند ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق را از دست داد و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زندگانی لازم است و نیز شک نیست که اخلاق و آداب نیک آنست که با تکامل زندگانی سازگار باشد و مانند کلیه امور مدنیت باید کثرت را منتهی بوحدت نماید.

گفته شده است که آنچه انسان را بر پیروی اصول اخلاقی و امیدارد حس تکلیف است (۱) و قوه ایست در انسان که نیکی را از بدی تشخیص میدهد این ادعا را باین وجه میتوان تصدیق کرد که افراد انسان برای طلب خوشی خود بر حسب تجربه اصولی اختیار میکنند و این اصول کم کم ملکه و طبیعت ثانوی شده و بیایی از نسل بنسل منتقل میگردد و در طبع مردم بصورت حس تکلیف و قوه تمیز نیک و بد در میآید و گرنه بسیار می بینیم که در میان اقوام و طوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است و نیک و بد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که در مدنیته که بکمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است و چیزی که نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده میشود و این کیفیت روشن میگردد هرگاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحله جنگجویی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که بر مرحله پیشه‌وری رسیده اند. اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام و ملل پیشه‌ور آنرا گناه و جنایت میندازند مثلاً چون غالباً برد و خورد و نهیب و غارت مشغولند آدمکشی و دزدی و حیل و بازی را بد نمیدانند اما قومی که میخواهد پیشه‌وری و کسب معاش بپردازند این حالات را جرم میشمارند. میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری و قوت بدنی را بهترین فضایل بشری و اطاعت و فرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند آنها معتقدند که خداوند بجنگجویان و دلاوران فیروزی میدهد و دست بدامن او میشوند برای اینکه بردشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه و شمشیر بسازی میدانند و بکار کشاورز و پیشه‌ور بحقارت مینگرند در صورتیکه در واقع جنگجویی نوعی از آدم‌خواری است و اقوام و ملل هم مانند افراد باید بایکدیگر همکاری کنند و سازگاری داشته باشند، عدالت را منظور بدارند و آزادی و حقوق یکدیگر را محترم بشمارند.

در هر حال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم باینکه کثرت بوحدت

فصل اول

برسد و همین امر موجب شده است که در نوع بشر هیئت اجتماعی تشکیل شود و مردم جز به معاشرت نمیتوانند زندگانی کنند پس باید حسن معاشرت داشته باشند و بنابراین هر کس باید يك اندازه از خود خواهی دست بردارد و رعایت حال دیگران را منظور کند . البته فطرت انسان بر خود خواهی است و میتوان گفت مصلحت همین بوده است و اگر خود خواهی نبود کسی کار نمیکرد و رنج نمیبرد اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمیدهد مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواهد چون انسان در زندگانی بمقام رفیع برسد درمییابد که مردم نسبت بیکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند بلکه فطرت بر این میشود که رعایت حال دیگران را بر خود مقدم بدارند . در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حسن تکلیف نه بلکه فطری و طبیعی خواهد بود زیرا حسن تکلیف مدارش بر اینست که بتعلل میلی را مغلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود و احسان عین خوشی خواهد بود چنانکه ما در پرستاری فرزندان نظر بحسن تکلیف نداریم بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت و فداکاری کند . در این مقام است که احوال انسان کاملاً با مقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی با احوال مردم تماماً موافق است .

گفتیم در تکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو بضعف برود و غیر خواهی قوت یابد تا آنجا که مردم نسبت بیکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز را فدا کند . اما در همین جا باید متوجه بود که غیر خواهی نباید بصورتی در آید که مردمان ناقص بیهوش بکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیز خود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی و خوشی خود بداند و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند هر چند کمال انسانیت در اینست که همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت بفردند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت بیکدیگر دلسوز باشند اما غافل نباشد که در هیئت اجتماعیه افراد همه کودک نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند و دستشان را باید گرفت اما باید با پای خود راه بپیمایند .

این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفه هربرت اسپنسر که حقایق فراوان در بردارد ولیکن هر چند متکی بر اصول و مبانی علمی آزمون بوده در ظرف پنجاه و شصت سال اخیر در آن اصول شبهه ها شده و این فلسفه از مسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مناقشه بسیار کرده اند و یقین است که در این امور نه بقایید او میتوان پابند شد و نه آدرای مخالفتش را میتوان مسلم داشت و باید دید با مزبده تجربه و با پیش آمدها و مقتضیات گوناگون که هر روز روی میدهد حقیقت بچه صورت جلوه خواهد کرد .

بخش چهارم

تکلمه

چون فلسفه هربرت اسپنسر که اجمالاً بیان کردیم متکی بر علوم تحقیقی است یعنی علمی که مبنی بر مشاهده و تجربه و محاسبه میباشند و تکیه فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است بمناسبت لازم میدانیم بیش ازاینکه سیر حکمت را در اروپا باز دنبال کنیم بعضی از اصول کلی را که در علوم طبیعی ظرف دوست سال اخیر بدست آمده که از آنها میتوان استفاده فلسفی نمود خاطر نشان نماییم زیرا که امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه نمیتواند نظر محققانه داشته باشد و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود.

حاطه کامل بر این اصول موکول بر آگاهی تام از شعب مختلف علوم طبیعی است و ما در اینجا نمیتوانیم وارد در جزئیات و مبانی و مبادی آن اصول شویم و استدلال کنیم و شاهد و بینة بیاوریم و ناچاریم فقط کلیاتی از آنها بدست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما کسی باشد که بدرستی وارد علوم جدید نباشد یکسره از این حقایق بیخبر نماند.

پیش از اینها و مخصوصاً در مقدمه بیان رأی داروین بعضی از اصول و کلیات مهم علوم جدید را گوشزد نموده ایم در تئیم آن بیانات گوئیم یک رشته از معلومات که در طبیعیات بدست آمده و موضوع فنی جداگانه که آنرا علم شیمی میگویند گردیده است راجع باحوال اجسام است از جهت مفرد و مرکب بودن و تجزیه و ترکیب یافتن. محققانیکه این فن را رو بکمال برده اند بسیارند معروفترین آنها لاوازیه (۱) فرانسوی است که در نیمه دوم سده هیجدهم میزیست و او این فن را وارد مرحله ریاضی کرد یعنی در آثار شیمیائی حساب و اندازه گیری را بکار آورد و امروز عقیده علما بر اینست که معلوم حقیقی آنست که بشماره و محاسبه درآید و کیفیت بکمیت تعبیر شود. در نتیجه تحقیقات لاوازیه و دانشمندان دیگر که پیش از او یا پس از او در این فن کوشیده اند معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم آنها را گوشزد میکنیم پس گوئیم: آب و خاک و باد و آتش که پیشینیان آنها را عنصر یعنی جسم مفرد میدانستند و عناصر را منحصر باین چهار مینداشتند هیچکدام عنصر نیستند. آتش اصلاً جسم خاصی نیست هر جسمی که بدرجه کافی از گرمی برسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که در حال طبیعی و جداگانه هر کدام بصورت بخارند و خواص متمایز دارند و چون بمیزان معینی باهم مرکب و ممزوج شدند آب میشوند چنانکه مصنوعی هم میتوانیم از آن دو جسم آب بسازیم. هوا مخلوطی است از دو بخار که بخوبی میتوان

(۱) Lavoisier (۲) خود گرمی را هم بیان خواهیم کرد که چیست.

ازهم جدا کرد و آندونیز از اجسام مفرد میباشند و یکی از آنها همانست که در آب هم هست و آنرا اکسیژن (۱) مینامند. خاک هم جسم خاصی نیست بلکه از ترکیب یا اختلاط (۲) اجسام بسیار بوجود آمده است و عناصر یعنی اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته نشده اند نه چهار بلکه آنچه تا کنون یافته ایم نزدیک بصد میباشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند و بعضی مایع و بعضی جامدند و همه آنها در درجات مختلف از گرما باین هر سه حالت میتوانند در آیند چنانکه آب از گرما بخار میشود و از سرما یخ میندند یعنی منجمد میگردد و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم بسا همان بخار اکسیژن که در هوا هست و اگر این ترکیب است چرا که مرکب شدن غالب اجسام با یکدیگر احداث حرارت میکند اگر این ترکیب بشدت واقم شود حرارت قوی است و بیدن محسوس میگردد و اگر ضعیف باشد بیدن محسوس نمیکردد و اما بوجه دیگر میتوان محسوسش کرد. و عجب تر این که حرارت غریزی بدن انسان و حیوان هم نتیجه احتراق مواد بدن است که همواره تسایحان در بدن هست مشغول سوختن میباشد و تنفس که جز داخل شدن هوا در بدن چیزی نیست برای همین است و بنا بر این نفس کشیدن و زندگی همانا سوختن دائمی بدنست و تحلیل رفتن مواد بدن از این راه است و خوراک برای همین است که بوسیله غذا بدل مابتحلل بیدن برسد یعنی آنچه از بدن بسبب احتراق دائمی تحلیل میرود جایش بیساید و در ضمن این احتراق حرارت تولید میشود و حرارت مایه زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید.

و از نتایج مهم که در ضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاوازیه حاصل شد این بود که این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمیشود بتجربه و شهود و بموجب حساب و اندازه ثابت و مسلم گردید چه در هزاران تجزیه و ترکیب که بتجربه عمل کرده اند بوسیله ترازوی بسیار حساس و محاسبه دقیق معلوم شده است که نه ذره ای بر اجزائی که تجزیه و ترکیب میبایند افزوده میشود و نه ذره ای میکاهد (۳)

و از نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید این است که رأی ذیمقراطیس درباره ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی به ثبوت پیوست باین نحو که مسلم گردید که جسم در تجزیه و تقسیم بجائی میرسد که از آن خردتر نمیشود و آن جسم خرد را ذره (۴) نامیده اند ولی آن ذره هم باز تقسیم میشود باجزائی که اگر جسم مفرد

(۱) Oxygène (۲) فرق است میان ترکیب و اختلاط. ترکیب آنست که از امتزاج دو جسم، جسم تازه ساخته شود که با آن هر دو متفاوت باشد اختلاط فقط آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنها را ازهم بآسانی جدا کرد.

۳ - در این چند سال آخر اموری مشاهده شده که باین اصل خلل رسانیده است و شرح آن متناسب

این مقام نیست (۴) Molécule

باشد آن اجزاء متشابهند و اگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است و در هر حال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمیدیرند و از اینرو آنها را اجزاء لایتجزی (۱) میگویند ولیکن این اجزاء باز جسمند و ابعاد دارند و به وهم و فرض قابل تقسیمند ولی تقسیم در آنها واقع نمیشود (۲) و امروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات بجائی رسیده که شماره ذرات و اجزاء لایتجزی را در مقدار معینی از ماده بتقریب معلوم میکنند و ابعاد آنها را اندازه میگیرند.

از این گذشته بنظر میآید که بنای خلقت موجودات چناندار و چه بیجان بر اینست که اجزاء خرد مرکب باشند چنانکه اعضاء بدن و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است هر چند که نسبت بذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت میباشد چنانکه با ذره بین دیده میشوند و هر یک از آنها موجود جاندار مستقلی است و آنها با همۀ کوچکی تقسیم میشوند و بهین تقسیم توالد و تناسل مینمایند و نیز تغذیه میکنند و نمو مییابند و سرانجام از این عمل باز میمانند و بیجان میشوند یعنی میمیرند.



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوایل سده نوزدهم بدست آمده و مربوط بعلم طبیعی است اصل بقای نیرو یا کار مایه است و این فقره قدری توضیح لازم دارد.

توضیح آنکه چون بنظر تأمل بنگریم باتجارب علمی که از دیر گاهی کرده ایم می بینیم جهان طبیعت جز جسم و عوارض جسم چیزی نیست یعنی بهر چه بر میخوریم یا جسم است یا عوارضی است که در جسم روی میدهد. جسم را که ماده هم میگوئیم دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است اما عوارض ماده که گوناگون است آنها را هم چون درست بنگریم می بینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع میشوند خواه پاره های بزرگ و درشت از ماده باشد خواه پاره های خرد و کوچک حتی ذرات و اجزای لایتجزی و مقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است نه مطلق تغییر چنانکه قدمس اصطلاح کرده بودند یا بعبارت دیگر همه حرکاتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی همانا همه حرکات مکانی هستند که یاد پاره های درشت از جسم واقع میشوند یا در ذره ها یا در اجزای لایتجزی.

از آنطرف میدانیم که حرکت محرك میخواهد زیرا که جسم بخودی خود از سکون به حرکت و از حرکت بسکون نمیآید و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتی که محركی در او عمل نکند بر سکون باقی است و اگر متحرك باشد تا مانعی برای

(۱) Atomes (۲) اخیرا معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خرد تر هستند که آن اجزاء از نوع اجسامی که ما مشاهده میکنیم نیستند و شرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید بترتیب تاریخی پیش بیاوریم.

فصل اول

حرکتش پیش نیاید همان حرکت را که داشت مداومت میدهد . آنچه جسم را از حرکت بسکون و از سکون بحرکت بیاورد قوه (۱) میخوانیم و مقداری از حرکت را که در مقداری از ماده واقع میشود کار (۲) میگوئیم مثلاً اگر کسی يك جسم منی را یکمتر از زمین بلند کند مقداری کار کرده است و اگر يك جسم دو معنی را يك متر بلند کند یا يك جسم یکمتری را دو متر بلند کند دو برابر اول کار کرده است و اگر يك جسم دو معنی را دو متر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است و همچنین کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام میدهد البته باید قدرتی بر آن کار داشته باشد یعنی باید مایه ای در وجودش باشد که بتواند چنان کاری را صورت بدهد . این مایه و نیروی را که برای انجام کار لازم است کار مایه (۳) مینامیم و میدانیم که وجود کار مایه تنها در بدن مردم نیست جانوران هم کار مایه دارند چنانکه اسب و گاو را مثلاً برای صورت دادن این نوع کار بخدمت میگیریم علاوه بر این در آلات و ادوات و ماشین ها هم کار مایه احداث میکنیم و همه نایجی که از ماشین ها در صنایع مختلف میگیریم بواسطه کار مایه ایست که در آنها احداث میشود .

هر کار مایه و نیروی که کاری انجام میدهد ناشی از یکی از قوای طبیعت است زیرا در طبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشأ وجود کار مایه میشود و آن قوا آنچه تا کنون دریافته ایم یکی قوه ثقل یعنی همان جاذبه است که در ماده هست که سبب میشود که اجسام بسوی زمین سقوط میکنند و یکدیگر را جذب مینمایند . دیگر حرارت است که میدانیم که سبب حرکت میشود چنانکه حرکت اتومبیل و واگونها را آهن و چرخها و ادوات کارخانه ها بسبب حرارتی است که در آتشخانه آنها تولید میکنیم . دیگر الکتریسیته یا قوه کهربائی یعنی قوه برق است و دیگر قوه مغناطیس یا آهن ربائی است و حتی نور روشنائی هم احداث کار مایه میکند تأثیرش در عمل عکاسی نمایان است .

پس معلوم شد که در طبیعت انباری از کار مایه ها است که صورت های گوناگون دارد و نتیجه همه این کار مایه ها بالآل اینست که مقداری از ماده مقداری حرکت مینماید .

اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم بفهمیم معنی آن عبارت که گفتیم در نیمه اول سده نوزدهم علمای طبیعی پی بردند باصل بقای کار مایه باین بیان : اولاً مشاهده شد که کار مایه ها همه یکدیگر تبدیل میشوند یعنی میتوانیم کار مایه آهن ربائی (مغناطیس) را تبدیل بکار مایه کهربائی (الکتریسیته) کنیم و این هر دو تبدیل بحرارت و نور میشوند و همه اینها در ماده احداث حرکت میکنند و بر عکس می بینیم حرکت تبدیل بحرارت میشود و این هر دو مبدل بقوه آهن ربائی یا کهربائی یا نور میگردند چنانکه نور چراغ های الکتریک که خانه ها و کوچه های ما را روشن میکند نتیجه قوه الکتریسیته است که

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لفظی است که اینجا برای ترجمه énergie جعل کرده ام .

سیر حکمت در اروپا

در کارخانه چراغ برق احداث شده و آن قوه الکتریسیته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث میکنند فراهم آمده آن حرارت نیز خود از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است و نیرو و کار مایه بدن انسان و حیوان هم از حرارت غریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث میگردد و ذغال که میسوزانیم و با آن تولید حرارت میکنیم چیزی نیست جز شاخ و برگ درختها و شاخ و برگ درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاک و آب و هواست که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است و عجب تر اینکه همین چیزی که حرارت میگوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم و این مسئله بشدت رسیده است که همه ذرات اجسام دائماً در حال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف و مغفل جاذبه است یعنی از یک طرف در ذرات جسم قوه جاذبه هست که میخواهد آنها را بچسباند و از طرف دیگر یک حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور میکند و همین حرکت ذرات جسم است که چون بدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد در قوه مدرکه انسان بصورت حس گرمی در میآید و هر چه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدید تر است و بنابراین گرمی و سردی عرض خاصی نیست و دو چیز هم نیست یک چیز است که همان حرکت ذرات باشد هر گاه سریع باشد گرمی است و چون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی میدهد و اینکه می بینیم حرارت سبب حرکت جسم میشود از آنست که حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب لامسه ما از این کیفیت حرارت درک میکند اما در واقع حرکت است چنانکه صوت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که در گوش داخل میشود و نور حرکت سریعتری از ذرات اجسام است که وارد چشم میشود اما اعصاب سامعه و باصره ما از آن حرکات ادراک آواز و روشنائی میکنند و این معمائی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون یک اندازه از سرعت رسیدن چراغ اعصاب ما از آن ادراک آواز یا گرمی یا روشنائی میکند.

در هر حال از این معلومات که روشن میگردد که کار مایه های مختلف که در طبیعت موجود است همه یکدیگر متبدل میشوند نتیجه میگیریم که میتوانیم حکم کنیم باینکه در جهان کار مایه یکی است که صورت های مختلف میگیرد و بت عیار هر لحظه بشکلی در میآید. ثانیاً توجه حاصل شد باینکه کار مایه در این تغیر و تبدل های دائمی مقدارش محفوظ است و کم و زیاد نمیشود یعنی مقدار معینی از حرارت مثلاً تبدیل بمقدار معینی از قوه کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) میشود و ممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند و بعبارت دیگر کار مایه تبدیل مییابد و هیچ جزئی از آن معدوم نمیشود و برعکس هیچکسی نمیتواند کار مایه جدیدی ایجاد کند و تنها کاری که از ما ساخته است اینست که کار مایه را بکار مایه دیگر تبدیل کنیم.

اینست بیان اجمالی از آنچه آنرا اصل بقای نیرو یا کار یا مایه نامیده اند و معلوماتی

فصل دوم

که بآنها اشاره کردیم در نتیجه کنجکاوی های دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس و آلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کار مایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان آلمان است روبرت مایر (۱) نام که در ۱۸۱۴ بدنیاً آمده و در ۱۸۷۴ در گذشته است .

فعلاً در اینجا باین اندازه از اصول کلی علوم طبیعی اکتفا میکنیم و باز میرویم بدنبال سیر حکمت در اروپا بیان اجمالی از آراء فیلسوفان و دانشمندان آنجا و اگر حاجت شد باز مطالبی را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود .

فصل دوم حکمای آلمان فلسفه مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید در نیمه نخستین از سده نوزدهم دو فلسفه بزرگ در اروپا ظهور کرد :

اول فلسفه رمانتیک (۲) که بنیاد کنندگانش آلمانی و اشخاص برجسته آنان فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور میباشند و آنها هر یک بوجهی وحدتی (۳) بوده اند اما وحدتی معنوی یا روحی (۴) که علم یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت میدانستند و بنیاد فلسفه خود را بر این اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفه تحققی (۵) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود و در واقع مجموع نتایج حاصله از علوم تحققی است با خصوصیات که پیش ازین بطور اختصار بیان کرده ایم .

این هر دو فلسفه در سراسر اروپا پیروانی پیدا کرد و در نیمه دوم سده نوزدهم نیز دانشمندان بودند که بعضی باین فلسفه و بعضی بآن گرویده بودند ولیکن در این دوره در انگلستان فلسفه بزرگ سومی ظاهر شد که در عین اینکه اصول فلسفه تحققی را پیروی میکرد خصوصیتی هم داشت و آن مذهب تحول تکاملی بود که (۶) بیان اجمالی از آن نیز نمودیم .

در نیمه دوم سده نوزدهم و بعد از آن در فرانسه مذاهب مختلف تازه ظاهر شد که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد اینک باید اجمالی از احوال فلسفه این دوره را در آلمان پیدا کنیم .

از نیمه سده نوزدهم ببعد در آلمان نسبت بفلسفه رمانتیک مخالفتی پدیدار شد . پرشاعرانه اش شمردند و در مقابل آن مذهب وحدتی مادی (۷) را پیش کشیدند یعنی اینکه

Romantisme Philosophie romantique (۲) Robe ti mayer (۱)

Positivisme (۵) Spiritualisme (۴) Moniste (۳)

Matérialisme (۷) Transfurmisme Evulutionisme (۶)

سیر حکمت در اروپا

همه امور را بماده و جسمانیات و خواص جسمانی منتسب و توجیه کنند و مبانی روحی و باطنی را یکسره کنار بگذارند تا آنجا که بعضی از اهل این طریقه فکر و تعقل را نتیجه عمل مغز دانستند و گفتند دماغ انسان فکر را میسازد چنانکه کبد صفرا را میپرورد و ماشین بخار حرکت را احداث میکند. این جماعت نیروی مادی را بجای روح و نفس گذاشتند و گمان بردند با آن اندازه معلوماتیکه آن زمان از ماده و خواص آن داشتند همه مسائل حل میشود و فلسفه تمامی ساخته میآید.

ترقیاتی که در سده هیجدهم و نوزدهم در علوم طبیعی روی داد و معلومات تازه دلپذیری که در طبیعات بدست آمد که بواسطه آنها بسیاری از امور جهان بخواص ماده منتسب و موجه شد در حالیکه سابق بر آن امور مزبور مرموز و مکتوم بود و غالباً مجبور بودند بعلل باطنی و سری منتسب کنند این عقیده مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد و شاید که بسیاری از کسانی که بیحد علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند اما اکثر ایشان خود را برای ساختن فلسفه بر این اساس صالح نمیدانستند و حق اینست که بامایه علمی آن زمان و حتی با معلومات فراوان تری که امروز از امور طبیعی داریم فلسفه مادی ساختن و آنرا بنیاد عقاید و معرفت و مطابق قرار دادن از احتیاط دور است و کسانی که این دلیری را کرده اند معدودند. از چند تنی که در این مسلک راسخ تر بوده و تحقیقات خود را عالمانه بیان کرده و اکثر از آلمانیانند یکی که بیشتر طرف توجه میباشد هگل (۱) نام دارد و در علوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده و از کسانی است که رأی داروین را بعد پشتیبانی کرده و در اثبات آن شواهد و براهین تازه و محکم آورده و در تأیید مذهب و حنفی مادی اهتمام ورزیده است و باینهمه خواسته است نتایج اخلاقی و دیانتی نیز از آن بگیرد.

فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند و در مسالك دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یاد کرد. از آن جمله یکی است که فخنر (۲) نام دارد و او در ۱۸۰۱ زاد و هشتاد و شش سال زیسته و در ۱۸۷۷ در گذشت، پزشک و اساد علوم طبیعی بود اما ضعف چشم او را از زحمات علمی بازداشت پس بتفکر در حقایق فلسفی پرداخت. تصانیف چند دارد که از جمله یکی از آثار فلسفی مهم خود را زند اوستا نامیده است و نگارش های او روشن و شیرین و دلچسب و پراز ذوق و حال است.

فخنر صریحاً و کاملاً وحدنی روحی است و همه موجودات را دارای روح میداند و ارواح جزئی را از اجزاء يك روح کلی میخواند کسره زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس میندارد میگوید از کجا که فرشتگان آسمان همین کرات نباشند؟ در هر حال

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این بگاف فارسی است و او بگاف عربی

Fechner (۲)

فصل اول

فخر وحدت وجودی است و مشربش نزدیک به فلاطین و اسپینوزا و عرفای مشرق زمین است ولیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبه علمیت بیشتر دارد و بشیوه تصورات فیلسوفان رمانتیک نیست روح و جسم را دوجبه از یک حقیقت میدانند . روح جنبه درونی حق است و جسم جنبه بیرونی اوست و در مقام تشبیه میگوید روح و جسم مانند تحدب و تقعر دایره است که چون از درون بشگری مقعر است و از بیرون محدب مینماید .

اگرچه این عقاید و بیانات فخر خود بسی قابل توجه است ولیکن آنچه بیشتر در عالم علم از او بیادگار مانده نظری است که اظهارداشته است که چون بنا بر اصول علوم طبیعی دانسته ایم که کارمایه (۱) در جهان یکی است و کم و بیش نمیشود و فقط بشکلهای مختلف درمیآید و چون در میاییم که اعمال روحی و عقلی هم نحوی از ظهور و تجلی کارمایه است پس میتوانیم معتقد شویم که مابین کارمایه عقلی و کارمایه جسمانی هم معادله ای هست که اگر تحقیق و آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده ایم که چه مقدار حرارت متبدل بچه اندازه حرکت و کار میشود همانقسم خواهیم توانست معلوم کنیم که چه مقدار کار مایه جسمانی متحول بکارمایه عقلی میگردد و بعکس و این توجه فخر مقدمه تأسیس یک رشته از علوم طبیعی میباشد که بلفظی نامیده شده (۲) که میتوان طبیعی روحی یا علم ربط جسم و روح ترجمه کرد و در واقع شعبه ای از روانشناسی آزمایشی است (۳) و راه باز میکند برای اینکه امور نفسانی را در تحت حساب و قواعد ریاضی درآورند .

فخر تحقیقات مفصل در این زمینه ها در علم و حکمت دارد که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم از آنها بگذریم ولیکن شایان دقت و مطالعه است .

لتنسه

هرمان لتسه (۴) ۱۸۱۷ بدنیآمد پزشکی و علوم طبیعی آموخت و در این فنون و نیز در فلسفه باستانی پذیرفته شد زندگانش بی سروصدا سراسر وقف مطالعات علمی بود و چون از آن مطالعات خسته میشد بصنعت و ادب میپرداخت شصت و چهار سال روزگار گذرانید و در ۱۸۸۱ درگذشت .

لتنسه بر حکمای رمانتیک اعتراض داشت که دستگاه طبیعت را منظور نظر نداشته اند و بر فلسفه مادی ایراد میکرد که تنها صورت و قشر وجود را منظور میدانند و او خود معتقد است که این هر دو وجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد شك نیست که عالم حقیقی دارای معنوی و معقول که همه برای اوست و از پی آن حقیقت باید بود اما آن باطن را در امور ظاهر میتوان جست و روح را در جسم میتوان یافت .

نسبت بجهان و امور طبیعی نظر لتسه را میتوان باین عبارت خلاصه کرد که اشیاء

(۱) Energie (۲) Psycho-Physique (۳) Psychologie expérimentale

(۴) Hermann Lotze

عالم را ما متکثر می‌یابیم ولیکن می‌بینیم بر یکدیگر تأثیر فعل و انفعال دارند از این‌رو در می‌یابیم که آن اشیاء از یکدیگر مستقل نیستند زیرا که تأثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگر معنی ندارد. پس اشیاء از یکدیگر مستقل و جدا نیستند و باهم ربطی معنوی دارند. عبارت دیگر آنچه می‌بینیم احوال مختلف یک وجود اصیل است که بر همه اشیاء محیط و مبداء کل می‌باشند.

عقیده‌ای را که علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی می‌باشند لئنه با عقیده لاینیتس در باب جوهر فرد ترکیب می‌کند و وفق مبدع باین وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست و آنها را مراکز نیرو میداند و معتقد است که دارای ابعاد نیستند زیرا که بعدمانند سایر کیفیات محسوس نتیجه فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر می‌باشد عبارت دیگر اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محل‌هایی هستند که وجود حقیقی اصیل نامتناهی عملش در آنها صورت می‌پذیرد.

بهر جهت جهان مادی و علم ما بر آن تنها علم بر روابط و نسب اجزاء است بایکدیگر و فقط صورت ظاهر را بما مینماید، اگر بخواهیم بباطن پی ببریم چاره نداریم جز اینکه بدرون وجود خودمان باز گردیم و از امر باطن و حقیقت هیچ وسیله ادراک و علم نداریم مگر اینکه قیاس بنفس بکنیم و چون چنین کردیم می‌بینیم ناچاریم کلیه جهان را جاندار بدانیم. وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جاننداری موجودات در مراتب و درجات مختلف است ولیکن یک حقیقت و یک وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبداء فعل و انفعال اجزاء بر یکدیگر است و باو کثرت بوحدت منتهی میشود چون حقیقت را جزو واحد نمیتوان تصور و تعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کثرت درمی‌آید نمیدانیم و عقل از فهم آن عاجز است و این مقدار را هم بیشتر بدق در می‌یابیم تا بعقل.

لئنه آن اصل کامل را متشخص میدانند و شخصیت مطلق مینامد و شخصیت اشخاص دیگر بر توضیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجودهای محدود واقع شده است و استقلال افراد بواسطه آن شخصیت است که لازمه آن می‌باشد.

هارتمان (۱)

ایسن دانشمند که ولادتش در ۱۸۴۶ و وفاتش در ۱۹۰۶ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیار کرد در اهمیت اراده و بدینی نسبت بامر زندگانی تصرفی در آن نمود باین وجه که شوپنهاور اراده را اصل دانست و علم را فرع و خادم اراده پنداشت ولی هارتمان به هگل نزدیک شد از آن‌رو که علم را فرح و تابع اراده قرار نداد و آن دورادر عرض یکدیگر دانست و اصل وجود را مجموع این دو پنداشت و آن اصل را «بیخود» (۲) نامید که هم اصل حقیقت انسان است و هم اصل حقیقت جهان و مراد از «بیخود» آنست که از خود آگاه نیست و توضیح این سخن را چنین میتوان کرد که چون در احوال

فصل اول

موجودات تأمل میکنیم مبینیم اکثر اعمال اصلی ومهم از آنها در حال بیخودی صادر میشود یعنی آنکه عمل را میکند یا اصلاً قوه آگاهی ازخود (یعنی برنفس خود) ندارد (مانند گیاه و بعضی از جانوران) یا اگر دارد آن اعمال بدون التفات و رویه واراده که مستلزم آگاهی از خود است صورت میگیرد از روی طبع و فطرت مانند اعمالی که از جانوران سرمیزند در ساختن لانه و آشیانه و فراهم کردن آذوقه و همه اعمال بدن جانوران از قبیل تنفس و تغذیه و تولید مثل و فروع آنها که ادراک و شعور در آن مداخله ندارد بلکه مزاحم است پس اصل و حقیقت جهان قوه ایست در حال بیخودی ولیکن از این سخن مقصود این نیست که شعور و عقل و قوه آگاهی ازخود یعنی ادراک نفس حقیقت ندارد یا ناچیز است بلکه غرض اینست که آن اصل فوق این قسم ادراک و شعور است و شعور و ادراک نفس و عقل ما از آن ناشی میشود حتی اینکه از طبع و فطرت یعنی از آن امر بیخود آشنایی بروز میکند که عقل و ادراک از مثل آن عاجز است از قبیل صنایع و هنرهای شگفت آوری که از انسان و بعضی جانوران دیده میشود که منشأ آنها عقل و شعور نیست پس میتوان گفت اصل وجود که آنرا بدلیل فوق بیخود خواندیم حقیقی است که ادراک و اراده در آن بحال کمون است و در آن فعال مجرد است و کامل است همینکه نقص عارض اوشد ادراک از اراده جدا و متمایز میگردد و در این شور و حرکت اراده (نفس بقول عرفا) بر ادراک غالب میشود و فسادهایی که در دنیا مبینیم و در بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز میکند و چاره این عیب آنست که عقل و ادراک را با اراده بجنگ بیندازیم تا منتهی به نیستی و فنا یعنی آرامش شود و حالت بیخودی اصلی باز گردد و تاجهان بآن مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم باید در ترقی نوع و جماعت بکوشیم و اگر هم خوشی و سعادت برای افراد باشد در اینست که از خود بگذرند و بفکر دیگران باشند.

لفظی را که در این فصل «بیخود» ترجمه کردیم «ناخود آگاه» نیز میتوان گفت و در فصول آینده باز باین اصطلاح بر خواهیم خورد.



دانشمندان آلمانی که در این دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیار و بنکات لطیف دلپذیر بر خورده اند ولیکن روی مرفته کلیات تحقیقاتشان با اصول عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این بآنها اشاره کردیم بر میگردد که يك یا چند اصل از آنها را گرفته و مورد مطالعه ساخته و شاخ و برگ بر آن قرار داده یا بتعبیرات دیگر در آورده اند و البته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سودمند است ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها را ندارند.

یکی از دانشمندان آلمانی این دوره که مسکوت گذاشتن نام او روا نیست و بله نام

سیر حکمت در اروپا

وونت (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطه عجیبی در رشته‌های بسیار از علوم و فنون داشته و در فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده و در روانشناسی آزمایشی دنباله کار فخنر را گرفته و از مؤسسان مهم این فن بشمار رفته است .
اینک این فصل را به بیان اجمالی از فلسفه نیچه (۲) که نغمه تازه‌ایست و غوغا برپا کرده است پایان می‌دهیم .

نیچه

نیچه در سال ۱۸۴۴ بدنیای آمد خانواده پدر و مادرش همه کشیشان پرتستان بودند و او را بتحصیل الهیات گذاشتند اما او از الهیات بلکه از مسیحیت روگردان شد . در زبان یونانی و علوم ادبی تبحریافت و در دانشگاه بآل شهر معتبر سو بس او را باستادی پذیرفتند در جوانی مرید شوپنهاور حکیم و رفیق و آگنر معروف بود که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده‌اش از آن هردو مرد بزرگ برگشت و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد . آلمانیا را کم فرهنگ تشخیص داده و جنگهای بی‌مارک را هم مغل ترقی فرهنگ آلمان مییافت و آرزو مند بسود که بتواند فرهنگ را در میهن خویش ترقی دهد . هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج شد و ناچار از معلمی دست کشید سپس ده سال با بیماری کشمکش کرد و تصانیف مهمش نیز در همین دوره ظاهر گردید سرانجام در چهل و پنج سالگی جنونش آشکار شد و یازده سال هم باین حال باقی ماند و در سال ۱۹۰۰ در گذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد ولیکن از همه نامی‌تر که خود او نیز آنرا حاوی کل فلسفه خویش میدانست کتابی است باین عنوان : « زردشت چه میگفت » زیرا که اغراض خویش را بصورت افسانه‌ای در آورده است که موضوعی زردشت است و سخنان خود را از زبان او میگوید (۳) کتاب مهم دیگرش که نا تمام مانده باین نام است : « خواست توانائی » (۴) . در این هردو کتاب مطالب را بعبارات بریده و بصورت کلمات قصار نامرتب و تعبیرات شاعرانه ادا کرده اسب . از اینرو آنچه فلسفه نیچه باید گفت بدشواری به بیان علمی در میآید .

Friedrich Nietzsche (۲) Wilhelm Wundt (۱)

(۳) بهیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شهابتی بتلمیحات حقیقی زردشت داشته باشد مقصود از زردشت اینجا در واقع خود نیچه است اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده بسبب آنستکه معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند پس پیغمبر ایرانی را نماینده افکار خود قلم داده است و نیز بسبب اینکه ایرانیان عقیده داشته‌اند که مدار امر عالم بر ادوار است و هر دور هزار ساله قاعدی دارد در واقع نیچه مانند بابا طاهر میگوید :

من آن سروم که در الف آمدم

بهر الفی الف قدی برآید

و نیچه هم معتقد بادوار است .

Willezur Macht (۴)

محققان تردید کرده اند که نیچه را شاعر باید گفت یا حکیم زیرا که سخنش نشر است (۱) اما پرازشور مستی و تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه آمیز است و سجع و جناس و صنایع بدیعی هم بکار برده و مخصوصاً اغراق و مبالغه را بکمال رسانیده است چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه بکلمات ارباب ادیان و به شیوه بعضی از کتب آسمانی است اما مطالبی که در آن سخن میگوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی میباشد و منظورش تغییر افکار و احوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است از اینرو نه حکیمی تمام است و نه از شعرا بشمار میرود. از این گذشته افکار بر حسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است چنانکه گویی تعهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی و حکمتی که نزد همه کس مسلم است سخن بگوید و اگر هم اکنون یا پیش ازین کسانی بوده یا باشند که بعضی از اصول عقاید او معتقد باشند بالحنی که او بیان کرده موافق نیستند بعلاوه احوال و اخلاقی که پیشنهاد میکند و با کمال حدت و حرارت پشتیبانی مینماید با اخلاق شخصی او بکلی منافی است.

همه دانشمندان دنیا خود پرستی را مذموم و غیر پرستی و شفقت را مستحسن شمرده اند نیچه بخلاف همه خود پرستی را حق دانسته و شفقت را ضعف نفس و عیب پنداشته است. عقیده شوپنهاور را که میگفت اصل درجهان خواست هستی است. تصدیق کرده ولیکن در اینکه این بداست با او مخالف شده و میگوید وجود طالب هستی است و باید باشد و همین خوب است. و خواست هستی در واقع خواست توانائی. از رأی داروین نتیجه کوشش در بقا را پذیرفته و آن را بمعنی تنازع گرفته و آنچه را دیگران نتیجه فاسد رأی داروین شمرده اند او درست پنداشته که افراد با یکدیگر در کشمکش باشند و تحصیل توانائی کنند تا غلبه یابند. عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده و مدار امر دنیا را بر صلاح حال عامه قرار داده اند نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذبح شمرده است و بس. بنیاد فکر نیچه اینست که شخص باید هر چه بیشتر توانا شود و زندگانش پر حدت و خوشتر و «من» یعنی نفسش شکفته تر و نیرومند تر و از تملیلات و تقاضای های نفس برخوردار تر باشد. بحث در اینکه زندگانی دنیا خوبست یا بد است و حقیقت آن چیست بیهوده است کسی نمیتواند آنرا دریابد بعضی میگویند بهتر آن بود که دنیا نبائیم شاید چنین باشد نمیدانم اما میدانم که خوب باید دنیا آمده ام و باید از دنیا متمتع شوم و هر چه بیشتر بهتر. پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگر چه قساوت و بیرحمی و مکر و فریب و جنگ و جدال باشد خوب است و آنچه مزاحم و مخالف این غرض است اگر چه راستی و مهربانی و فضیلت و تقوی باشد بد است.

بنابر این نیچه کمالات و محسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته اند میندارد و نگارش هایش يك نیمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است و يك نیمه

(۱) نیچه شعر هم گفته است اما عمده آثارش به نشر است

برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد و مستحسن شمرده شود .
 نیچه میگوید این سخن باطل است که مردم قبایل و ملل در حقوق یکسانند و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان و خواجگان و یکی زبردستان و بنده گان و اصالت و شرف متعلق بزبردستان است و آنها غایت وجودند و زبردستان آلت و وسیله اجرای اغراض ایشان میباشند . ترقی دنیا و بسط زندگانی انسان بوسیله بزرگان و زبردستان صورت می پذیرد که معدودند و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند . هیئت اجتماعی و مدنیت برای پیشرفت کار آن طبقه شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زبردستانند . زبردستان و نیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا از ایشان مردمان برتر بوجود آیند و انسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند .

اصول اخلاقی که مردم تا کنون پیروی کرده اند در صلاح عامه و طبقه اکثر یعنی زبردستان ترتیب داده شده است نه در صلاح زبردستان و طبقه شریف . این است که باید اصول را بهم زد و اصولی باید اختیار کرد که در صلاح حال شریفان باشد .

توضیح این معنی چنین است که بعقیده نیچه نیکی و راستی و زیبایی که اموری است که همه پیشنهاد خاطر دارند امور حقیقی و مطلق نیستند آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است و میخواهد زندگانی خود را بسط دهد و بالا ببرد پس نیک و درست و زیبا می شمارد آنچه را برای این غرض او سودمند باشد و او را توانا سازد که در دیگران چیره شود و آنانرا برای اغراض خود بکاربرد پس نیکی و درستی و زیبایی حربه ایست که بشخص بر استوار و پهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد پس نیکی و درستی و زیبایی امری است نه مطلق بلکه اعتباری و اضافی است نسبت بکسی که او را منظور میدارد .

اکنون گوئیم اصولی که امروز نیک و زیبا و درست ملحوظ میشود آنستکه بنده گان و دونان نیک دانسته و وسیله توانائی خود قرار داده اند باین معنی که در آغاز امر دنیا بروفق خواهش مردمان نیرومند میگذشت و ناتوانان زیر دست و بنده ایشان بودند ولیکن نیرومندان اندک اند و ناتوانان بسیار پس این بسیاری را وسیله پیشرفت خود ساختند و بحیله و تدبیر اصول رأفت و شفقت و فروتنی و غیر خواهی و مهربانسی و عدالت و گرامت را در اذهان بصورت نیکی و درستی و زیبایی جلوه دادند و قبول آیندند تا توانائی نیرومندان را تعدیل کنند و از بندگی آنان رهائی یابند و این مقصود را بیشتر بوسیله ادیان پیش بردند و نام خدا و حق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموز گاران بزرگ این تعلیماتند و از همه بزرگتر و بعقیده نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه در برادری و برابری مردم زحمت کشید اصرار ورزید و در لزوم دستگیری

و رعایت ناتوانان و بینوایان تاکید کرد و این همانا از آن بود که او از قوم یهود بسود و آنقوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهادت و ستمکاری و نیرومندی را نیک میدانستند چون بذلت و مسکنت افتاده و از زمره بندگان و زبردستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم و مروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود و از دنیا باید کناره کرد و نفس را کشت پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجگی را تباه کرده است و گفتگوی برادری و برابری و صلح طلبی و رعایت حقوق زنان و رنجبران و امثال این سخنان که امروز در دنیا شایع شده از آن منشاء است و خدعه و تزویر و فریب است و مایه فقر و ضعف و انحطاط میباشد و باید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود.

اصول زندگی خواجگی کدام است؟ فکر خدا و زندگی اخروی را بساید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و بخود اعتماد کند این آغاز خواجگی و رهائی از بندگی است دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است حکم و حوصله و عفو و اغماض از بی‌همتایی سستی است مردانگی باید اختیار کرد بشر باید بمرتبه برتر برسد (۱) مرد برتر آنست که از نیک و بد برتر باشد عزم و اراده داشته باشد قید و بند تکلیف نفس و وجدان را بگسلاند آنکه میگوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد در واقع باید بگوید من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا؟ باید نفس را پرورد. غیر پرستی چیست؟ خود را باید خواست و خود را بساید پرستید ضعیف و ناتوان را باید رها کرد تا ازمیان برود و رنج و درد در دنیا کاسته شود و ناتوان بردوش توانا بار نباشد و سنگ راهش نشود مسرد برتر وزیر دست لازم است مرد زبردست اگر نباشد چه باک؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایب مطلوب است، مرد برتر آنست که نیرومند باشد و به نیرومندی زندگی کند و هوی‌ها و تمایلات خود را برآورده نماید خوش باشد و خود را خواجه و خداوند بداند و هرمانعی که برای خواجگی در پیش بیاید از میان بردارد و از خطر نهراسد و از جنگ و جدال ترسد.

بشر بر حسب فطرت و طبیعت بیرحم است و اصل همین فطرت است نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بدن نیست - جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست

(۱) مرد برتر که در اینجا مکرر مذکور میشود ترجمه آلمانی *Übermensch* است و به فرانسه *surhomme* ترجمه کرده‌اند یعنی کسیکه از مردم متعارفی برتر باشد و در واقع فوق بشر باشد و بعقیده نیچه غایت وجود بیدایش مرد برتر است و ترتیب زندگانی و اصول اخلاقی باید چنان باشد که مرد برتر ظهور کند.

که شعور در آن مدخلیت ندارد (بعبارت دیگر حال حیوانیت) ادراک و وجدان و شعور و عقل جزء قلیلی از انسان است و نباید بآن اعتماد کرد.

عشق و عاشق و معشوقی کاری است لغو و نباید مبنای ازدواج باشد مزاجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند بر آورند و مردان برتر ظهور کنند برابری زن با مرد و لزوم رعایت حقوق او نیز سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن وسیله تفنن و تفریح جنگیان باشد و فرزند بیاورد.

حاصل اینکه آنچه مذهب سوفسطائیان یونانرا تجدید کرد که در امر اخلاق میبگفتند میزان نیکی و بدی شخص انسان است هر چه نفس انسان خواهان است و میپسندد خوب است و خلافش بد است و این همان مذهبی است که دوهزار و چهارصد سال پیش از این سقراط و افلاطون در معارضه آن مجاهده کردند و پیش بردند و از اینروست که آنچه سقراط را از تباه کنندگان زندگانی بشر میخواند و نتیجه مذهب آنچه مذهب انفراد (۱) است یعنی هر فردی خود را بخواند بر دیگران برتری دهد و حفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند و همواره خود را توانا و نیرومند سازد اما اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهراً کلام آنچه اینست که توانایی برای اینست که بدیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود و معنی زندگانی همین است.

نیچه مانند بعضی از حکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هر چند تجدید میشود و آنچه پیش بود بعدها دوباره میآید و بقا و خلود را بساین معنی میگیرد.

این بود خلاصه بسیار مختصری از فلسفه نیچه اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ولیکن اگر جاداشتیم و جمالتی چند بساز عین عبارت او را بفارسی در میاوردیم میدیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه عربده مستانه است از روی شور و مستی سخن گفته و حق اینست که در نویسندگی مقامی بلند دریافته و از اینرو گفته هایش محل توجه و خواندنی است.

البته اگر آنچه منظور و منوی نیچه است از صورت عربده بیرون کنند و بیان معقول در آورند مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است و کسان دیگر هم پیش از او گفته بودند شهادت و شجاعت و غیرت و بلندی همت و مناعت و عزت نفس همه وقت و نزد همه کس مدح و مستحسن بود، و هر کس نفس خود را خوار و ذلیل ساخته و رذل ناچیز خوانده شده است بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسانرا بر خود خواهی و خود پسندي دریافته و این خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند. حکما عموماً حسن اخلاق را وسیله کمال نفس خواسته و بسیاری از ایشان زندگانی اخروی و طمع بهشت و ترس دوزخ را بی مورد دانسته و عدالت و فضیلت را از آنرو ستوده اند که مایه سعادت اینجهانی شمرده اند

ناپسند بودن پاره‌ای از آداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح ساختن بدن و امثال آنرا بسیاری دیگر از صاحب نظران نیز عنوان کرده بودند. لزوم تندرستی و نیرومندی تن و روان محل انکار هیچ خردمندی نبوده است و هر چه در آن تأکید و اهتمام شود رواست. جنگ و جدال را هم بعضی از پیشینیان مایه بقای شجاعت و شهامت و دلآوری در مردم و ملل پنداشته بودند. خروج برفلک سروری و مدارج کمال را نیز همه پسندیده و لازمه طبع بلند دانسته‌اند این سخن هم که حق و حقیقت در وجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی هم ندارد و اوایل بار آنها را کشف نکرده است چیزی که يك اندازه تازگی دارد فروعی است که از این اصول درآورده و لحنی که در اظهار آن عقاید بکار برده است لحنش چون شیوا و پرشور و بدیع است پسندیده و گیرنده است اما تعلیماتش که اصرار بر خود خواهی و مرجع دانستن خود بر دیگران و فدا کردن آنان برای هوای نفس و نیکو دانستن هروسیله و اسبابی اگر چه بیرحمی و قساوت و بیداد و مکر و دروغ باشد کمتر عاقلی میتواند تصدیق کند و جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه هم این سخنان را از روی جد گفته باشد و در هر حال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانند آنکه برای مردم از باده پیمائی یا از عروض خشم و غضب دست میدهد و بعضی گمان برده‌اند که نیچه چون مزاجی علیل و نفسی و قلبی رقیق داشت و از این رو رنج فراوان دیده بود این عصبانیت برای اودست داده و این سخنان را علی‌رغم احوال خود گفته است و گرنه باسانی میتواند دریافت که انسان اگر هم برای خود خواهی باشد باید دیگران را بخواد و راستی و درستی بیشه کند تا محل اعتماد ابناى نوع باشد چه هیچ فردی از وجود دیگران بی‌نیاز نیست و اگر او دیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند خواست و تیره روز خواهد بود و کسیکه هیچکس را دوست ندارد و برای دوست حاضر بقداکاری نباشد دوستانی نخواهد داشت و نیچه این فقره را در اواخر احوال درک کرده و در نامه‌ای که بخواهرش نگاشته میگوید هر روز گار بر من میگذرد زندگانی بر من گرانتر میشود سالهایی که از بیماری در نهایت افسردگی و رنجوری بودم هرگز مانند حالت کنونی از غم پر و ازامید تهی نبودم چه شده است؟ آنچه شده است که باید بشود اختلافاتی که با همه مردم داشتیم اعتماد را بمن از ایشان سلب کرده و طرفین می بینیم باشتباه بوده ایم خدایا من امروز چه تنها هستم يك تن نیست که بتوانم با او بخندم و يك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه بر من روا بدارد».

دیگر اینکه مردم را بدو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص و گروهي را عوام خواندن بر فرض که درست باشد میزان و مأخذش چیست؟ چه اشخاص خواص و شایسته سروری هستند و چه وسیله اطمینان هست که نااهلان جای خواص را نگیرند؟

و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فلسفه تحول تکاملی

باید نوع بشر بطور کلی ترقی کند نه اینکه يك يا چند تن پيش بيفتند و سرور شوند و ديگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند و باز بقول خود داروين یکی از مزایای آنکه انسان در راه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهربانیت و رأفت و شفقت است و از کجا که همین خصایل مایه ترقی نوع بشر نباشد .
و اما قول بادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست اگر چنین باشد جهان وزندگی آن بکلی بی فلسفه است و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته همواره از سر گیرد و همان احوال عیناً تکرار شود و البته چنین نیست و تحول جهان برای تکامل است و کمالاتی که بسوی آن میرود یا نامتناهی است یا منتهی و مقصد بر ما معلوم نیست .

قول نیچه بر ادوار مبنی بر اینست که مقدار ماده و نیرویی که در ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمیشود (۱) و بنابراین چاره نیست جز اینکه دور واقع شود ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته و اکنون خلافش از هر دو طرف قابل تصدیق است یعنی بنا بر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده و نیرو هم کاهش میتوان قائل شده افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنابراین احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم قائل بادوار شویم و در می یابیم که چگونه ممکن است سیر جهان در تحول تکاملی و بی کران باشد . در احوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز باین مطالب برخوایم خورد .

فصل سوم

حکمای فرانسه

در فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم حکما در عین اینکه همه تکیه معلوماتشان بر علوم جدید بود در فلسفه مشربهای مختلف داشتند گروهی تحقیقی بودند و بیش و کم از اگوست کنت پیروی میکردند بعضی صرف مادی بودند و فلسفه اولی را محل اعتنا نمیدانستند جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر از ظواهر و عوارض محل نظر قرار میدادند و بعضی بفلسفه اولی نیز میپرداختند و چون بازار علم و تحقیق و تعلیم و تعلم حکمت بخوبی گرم بود و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شماره حکما بسیار است اما همه آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم و با اشاره آنها که برجسته ترند اکتفا میکنیم .

(۱) بشرحی که پیش از این مخصوصاً در تکلمه فصل اول الهمین باب بیان کرده ایم .

امیل لیتره (۱)

طبيب واديب وفيلسوف بود اثر بزرگش كتاب فرهنگى است كه براى زبان فرانسه تاليف كرده است در فلسفه يكي از بزرگان پيروان اگوست كنت است و گذشته از بعضى جزئيات اختلاف مهم او با مؤسس فلسفه تحقيقى اين بود كه تدبىن بدبىن انسانيت را كه اگوست كنت تاسيس كرده بود اختيار ننمود و بسيارى ديگر از حكماى تحقيقى نيز روش ليتره را پيش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ و وفاتش در ۱۸۸۱ واقع شده وهشتاد سال عمر كرده است.

ارنست رنان (۴)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ در گذشته است نويسنده عاليمقام و بسيار با ذوق است بيشتر متوجه بتاريخ است و معتقد است كه علم وحكمت در ضمن تاريخ بدست ميايد در آغاز عمر در رشته ديانت كار ميكرد اما بزودى از عيسويت ايمان بريده بعلم پيوست و معتقد شد كه جز بوسيله تحقيق علمى بحقيقت نميتوان رسيد وبشر جز بعلم بسعادت نابل نخواهد شد وليكن آنچه از آن روگردان شد اعتقاد بخوارق عادات ومعجزات وكرامات بود و آن نوع داستانها كه در تورات وانجيل نقل شده وتثليث والوهيت مسيح واموردبگرى از اين قبيل كه دين سازان اساس واصول دين مسيحيت قرار داده اند و گر نه روى دلش بسوى تلميمات دين بود و مخصوصاً بحضرت عيسى وحواريون او انبياء بنى اسرائيل ارادت ميورزيد وقسمت عمده آثارش مربوط بنتايج وتحقيق از دين يهود ومباني ديانت نصارى است اما نه بروجهي كه كشيان اولياء آن اديان مپسنديدند. اصول عقايد او اينست كه از ذات باري جز اينكه وجودش را تصديق كنيم سخنى نبايد گفت اوحقيقت واصل است وديگر چيزها ظواهر وعوارضند همه از او برميايند وباو برمىگردند. مشرب فلسفى ارنست رنان بمشرب هگل نزديك است وبوجهي ميتوان گفت اصالت تصورى است وخدا را همان مطلوب تصورى معقول غير محسوس ميداند حقيقتى كه در كل است ادراكى كه در متن جهان نهفته است بعبارت ديگر خدا همان كل است يا كل همان خداست مشيتى است كه بوقوع مبهوندد وهر كس بايد همان را بخواهد كه اوميخواهد تا از اين رودر تحقيق مشيت الهى شركت كرده باشد و از اين شركت نبايد پاداشى منتظر بود كه فضيلت ونيكى همانا بى توقعى است وفداكارى خود پاداش خود است. مدير ومدبر جهان عشق است ودين وذوق و نيكي. اشخاص خود خواه منكر اين عوالمند وليكن خواه و ناخواه همين امور جهان رامىگردانند، مرد نيك وجود خود را وقف مطلوبى ميكند كه خود او بوصالش نپرسد اما سرانجام تحقق ميبابد وگل عالم انسانيت ميشكند. افراد ميروند آنچه ميمانند خبرى استكه صورت پذير ميكند جاي نفوس مردم در دامن خداست وجاى كه بقا وابديت براى نفوس حاصل ميشود آنجاست هر چه در طريق نيكي بكوشيم راه

وصول بحق یا بعبارت دیگر سلطنت حقه که مردم منتظر آن هستند نزدیک میشوند و آن سلطنت علم است و بنابراین باید اختیار امور در دست اهل علم باشد و زمام امور را نخبه و زبده مردم باید در دست داشته باشند.

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازه مخصوصی نیاورده است با اینهمه آثار ادبی که از او مانده او را در شماره حکمای عالی مقام میآورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است بنام «یادگارهای کودکی و جوانی» (۱) و دیگری بعنوان «آینده علم» (۲) و دیگری با اسم «مکالمات و قطعات فلسفی» (۳) و دیگری بنام «حدیث نفس فلسفی» (۴) و کتابیکه در احوال حضرت عیسی (۵) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است.

هیپولیت تن (۶)

این دانشمند نیم بیشتر ادیب و مورخ و نویسنده است اما قوه تحقیق و تشریح مطالب و نکته سنجی را بکمال دارا بود و بفلسفه نیز میپرداخت و در این رشته به اسپینوزا و هگل نظر خاص داشت ولیکن بر حسب طبیعت زمان تکیه اش بعلوم بود یعنی فلسفه تحقیقی را میپسندند و بآن روش میرفت و در ادب و فلسفه صنایع نیز شیوه علوم بکار میبرد در فلسفه تحقیقی هم که بیشتر بر مشاهده و تجربه است مایل بود که بطریق ریاضی و هندسی پیش برود و معلول را بنحو ضرورت از علت برآورد و نیز از خصایص او این بود که با وجود تمایل بفلسفه تحقیقی بفلسفه اولی بی اعتنائبود و عقیده داشت که از ظواهر و عوارض تجاوز میتوان کرد و بنوات و حقایق نیز میتوان رسید و باندازه فیلسوفان تحقیقی دیگر ازین جهت ناامید نبود و میگفت راست است که من افق ذهن خود را محدود مبینم اما تنها حد ذهن خود را در میابم و حد ذهن نوع بشر را نمیتوانم معین کنم.

هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاصی که در کلمات حکمای بزرگ دیگر نتوان یافت ندارد اما نوشته هایش همه خواندنی است اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است بنام عقل (۷) که در قوه ادراک و شعور و تحقیقات بعمل آورده و ازین رو در جمع کسانی است که بتأسیس علم روانشناسی بشیوه تحقیقی خدمت کرده اند زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است.

شارل رنویه (۸)

رنویه از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال زیسته و پس از انجام دوره تحصیل بتعلیم و تدریس نپرداخته اما بوسیله تألیف و تصنیف دیرگاهی دانش پژوهان

(۱) Souvenirs d'enfance et de jeunesse (۲) Avenir de la science

(۳) Dialogues et fragments philosophiques

(۴) Examen de conscience philosophique (۵) Vie de Jésus

(۶) Hippolyte Taine (۷) L'Intelligence (۸) Charles Renouvier

را مستفید ساخته و از حکمای معتبر فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم بشمار رفته است و از تعلیمات او فلسفه تأسیس شده که آنرا تجدید فلسفه نقادی (۱) نامیده‌اند.

چون فلسفه نقادی گفته میشود کانت بیاد میآید و البته رنویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی را پذیرفته اما به هیوم و لایبنیتس نیز مراجعه کرده است با این خصوصیت که تنها تعقل را مبنای عقاید ندانسته عاطفه و ذوق و ایمان (۲) را هم دخیل کرده است اما ایمان به معنی مطلق نه ایمان بدیانت مخصوص معین.

رنویه میگوید اصل عدم تناقض را نمیتوانیم از دست بدهیم و ناچار یکی دو امر متناقض را باید بپذیریم پس می‌بینیم فلسفه باید مبتنی باشد یا بروح و عدم تنهایی آن و اعتقاد بذات وجود و وجوب و موجب بودن امور یا بر تعدد وجود و تنهایی آن و اختیاری و حادث بودن امور و اشیاء چنانکه شماره و مدت آنها معدود و محدود بوده و آغاز و انجام داشته باشد.

رنویه از روی تعقل و نیز بنا بر ذوق و عاطفه فلسفه دوم را اختیار کرد و فلسفه عقلی و استدلالی را با فلسفه ذوقی و اخلاقی متلازم ساخته است.

گفتیم رنویه فلسفه نقادی کانت را پذیرفته و تجدید کرده است اما تصرفات نیز در آن بعمل آورده است. و نخست اینکه کانت میگفت آنچه مایتمونیم ادراک کنیم عوارض و حوادث (۳) است و عقل ما حکم میکند که ذواتی (۴) هم هستند که نمیتوانیم ادراک کنیم رنویه وجود ذوات را منکر شده مانند هیوم میگوید جز حوادث که با ادراک ما در میآیند چیزی بر ما معلوم نیست و حتی نفس ما هم از حوادث است و بنا برین وجود منحصر بمدرکات و مدرک است. حوادث مقولات در قالب ریخته میشوند و بر طبق آنها تصورات (۵) برای ماصورت مینند و پشت سر یا بالای حوادث و تصورات نباید جواهر و ذوات و حقایقی که مبنای آنها باشند فرض کنیم نه روحانی و نه مادی و جسمانی و همچنین امر مطابق (۶) وجود ندارد و هر چه هست نسبی (۷) و نسبت است حتی اینکه خود ادراک هم نسبت (۸) است یعنی نسبت میان عالم و معلوم (۹) و این نسبت ها که با ادراک مصاد میآیند تابع قوانین قبلی (بأن معنی که کانت قائل بود) (۱۰) و احول معدودی هستند که همان مقولات میباشند و انسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصوری از آنها در یاد کاری نمیتواند بکند و البته خوانندگان متوجه هستند که در فلسفه کانت و رنویه مقصود از تصورات همان حقایقی است که در آئینه ذهن مصور میشود نه اینکه موهوم و متخیل باشد این است که رنویه

(۱) Néo Criticisme (۲) Lafoi

(۳) phénomènes (۴) La Chose en soi یا Noumènes

(۵) Représentations (۶) l'Absolu (۷) Relatif

(۸) Relation و این عقیده را نسبت Relativité گویند

(۹) Sujet et objet (۱۰) à priori

سیر حکمت در اروپا

با وجود این عقیده اهل تشکیک بشمار نمی‌رود .
پس رنویه پیرو کانت است با این قید که ذوات را منکر است و نیز در تعیین و شماره مقولات با او اختلاف دارد و معتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت (۱) است یعنی چون مدرک ادراک حوادث کرد من و جز من یا عالم و معلوم را تشخیص میکند و تصور شخصیت برای او دست می‌دهد و مقولات دیگر کم و کیف و وضع است که مقولاتی سکونی (۲) هستند و کون و فساد (۳) و توالی (۴) و غایت (۵) و فاعلیت (۶) که مقولات حرکتی (۷) می‌باشند .

بنا بر اصلی که رنویه در پیش گرفت و بآن اشاره کردیم که یکی از دو امر متناقض را اختیار کرد جهان و اجزای آن را منفصل و متکثر و محدود و معدود از جهت مقدار و مدت متناهی دانست که هر یک از امور و همچنین کلیه آنها آغاز و انجام دارد و نامحدودی و بی‌کرانی و بی‌آغازی و بی‌پایانی متصور نیست و نمیتواند متحقق شود جز اینکه مقدار و مدت و شماره آنها بر ما دانسته نیست .

پیوستگی و اتصالی که در امور اشیاء جهان بنظر میرسد نتیجه خطای ذهن است مانند شعله جواله و گرنه در حقیقت امور و اشیاء منفصل‌اند و افراد اصلند نه هیئت اجتماعی و از این جهت مذهب رنویه بالاینبتیس موافق و مانند او معتقد بجوهر فرد است اما بخلاف لاینبتیس جوهر های فرد را معدود و متناهی میدانند .

رنویه قاعده علیت را کلی نمی‌پندارد و حدوث بی‌علت را جایز می‌شمارد و از اینرو معتقد با اختیار است و ایجاب را در همه مورد ضروری نیانگارد و افعالی که از انسان سر می‌زنند و احکامی که مردم در امور می‌کنند اختیاری میدانند و چون بذوات معتقد نیست اختیار را در همین عالم حوادث قائل است بخلاف کانت که حوادث را موجب میدانند و اختیار را جز در ذوات ممکن نمی‌پندارد .

رنویه مانند کانت معتقد است که انسان در اراده خود مختار است اما وجدان او انجام تکالیف را بطور قطع امر می‌کند (۸) و نیز همین حس تکلیف انسان را بر آن میدارد که ببعضی مسائل حکم کند و معتقد شود مانند حکم بوجود خداوند و بقا و خلود .

خدا یعنی همان نظام معنوی و اخلاقی که در جهان جریان دارد و می‌بینم که در کار آگاه گیتی عدالت حکم فرماست و تخلف از اعتدال مایه رنج است و کفر دارد .

با اینحال خداوند را هم رنویه بنا بر مسلک خود فرد محدود میدانند و در این مورد نیز بوجود نامتناهی قائل نیست و اقتدار و اختیار را جز در فرد متشخص ممکن نمی‌پندارد و از تشبیه خدا بانسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس بنفس خود بکند باک ندارد

(۱) Personnalité (۲) Statique (۳) Le Devenir (۴) Succession (۵) Finalité (۶) Causalité (۷) Dynamique (۸) Impératif catégorique که در فلسفه کانت بیان کرده ایم

اما درباره خدا حکمی نمیکنند و اقرار بجهل دارد و میگوید همینقدر میدانیم که خیر کل است

اشخاص نیک را میتوان گفت باقی هستند اما اینهم فرض است و بهتر آنست که بگوئیم نیدانیم .

بعقیده رنویه چون عدالت در امور جهان حکمفرماست همین فقره مبنای اخلاق است افراد نسبت یکدیگر داین و مدیونند و باید بمقتضای این امر عمل کنند و این حالت را بنحو اعتدال نگاه بدارند و اگر چنین کنند صلح و سلامت برقرار خواهد بود افسوس که مردم یکدیگر اطمینان ندارند و هر کس میخواهد دیگری را وسیله اغراض خود کند و از او بر باید اینست که میان مردم حال صلح و سلامت مبدل بجنگ و جدال شده است و حق مالکیت از وسائلی است که مردم برای دفاع خود در مقابل دیگران اختیار کرده اند و این حالت بی اعتدال نتیجه خود پرستی و نفسانیت انسان است که مایه شروفساد شده و عصیان آدم بایمغنی است و همین فقره نیز دلیل است بر اینکه انسان در اعمال خود مختار میباشد و جبر در کار نیست .

اما مختاریت انسان که در گذشته سبب عصیان و هبوط اوشده در آینده باعث عروج او میتواند شد و سعادت بشر را باید از حسن ارادت او منتظر بود نه از ترقی علم یا تحول طبیعی زیرا که رنویه تحول و تبدل احوال و انواع را هم چون منتهی بفرض وحدت وجود و موجب بودن امور میشود منکر است .

الفرد فویه

الفرد فویه (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه در عصر اخیر است در ۱۸۳۸ زاده و در ۱۹۱۳ در گذشته است در جوانی مبتلا بدرد چشم وضعف مزاج شد چنانکه نتوانست شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند با اینحال سراسر عمر هفتاد و چهار ساله خود را بتحقیق و تألیف و تصنیف مشغول بود و آثار فراوان از خود گذاشت. در سخنگویی و نگارندگی زبردست، سخنش گیرنده و نگارشش دلپذیر بود استفاده این حکیم نخست از افلاطون سپس از کانت و من دویران بوده است و شیوه او اینکه رأیها و مذاهب مختلف را باهم وفق دهد و سازگاز کند چنانکه یادگار مهم او در حکمت اظهار نظری است که بنسب بر آن وجوب رابطه علت و معلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود سازگاری میدهد .

خوانندگان این کتاب میدانند که این مسئله از مشکلات بزرگی است که هم

(۱) Alfred Fouillée

(۲) رای وجوب رابطه علت و معلول را که در نتیجه آن عمل انسان موجب میشود به فرانسه déterminisme میگویند و اختیار همان است که Liberlé میخوانند .

سیر حکمت در اروپا

ارباب ادیان و هم اهل علم و حکمت بآن مبتلا هستند بیان اهل دیانت مسئله چنین طرح میشود که چون قدرت مطلقاً از خداوند است و هر چه واقع میشود البته بنا بر مشیت او مقدر است پس چگونه میتوان گفت انسان در اعمال خود مختار و مسئول است و چرا او را مکلف میدانند و با اعمالش پاداش و کیفر میدهد و اگر اختیار با انسان است قدرت خدا و تقدیر و متصرف بودنش در جمیع امور عالم چه معنی دارد و میدانید که در این باب رأیها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی انسان را بی اختیار دانسته اند و برخی معتقد به مختار بودن انسان بوده اند و بعضی گفته اند امریانه ایندومیباشد .

اما اهل فلسفه و علم میگویند مسا ناچاریم رابطه علت و معلول را واجب بدانیم یعنی هیچ امری بی علت واقع نمیشود و چون علت موجود باشد وجود معلول واجب است عمل انسان هم بی علت نمیشود و حتی وقتی که اراده بر عملی میکند اراده اش معلول علتی است و سلسله علتها پیوسته است و در اختیار انسان نیست پس اعمالش موجب است و چگونه ممکن است اراده مختار باشد و در این صورت بر مردم تکلیف کردن که حسن اخلاق و درستی کردار داشته باشید چه مورد دارد و انسان را مسئول اعمال ناشایسته خود دانستن مبنی بر چه اساسی است ؟ از آنطرف بر حسب وجدان نمیتوان گفت انسان بکلی بی اختیار است و هیچ حرجی بر او نیست و اکثر فیلسوفان انسان را فاعل مختار دانسته اند .

این است یکی از مشکلات حکمت که هر کس در آن باب نظری اتخاذ کرده و وجهی اختیار نموده است و در این کتاب مابارها در ضمن بیان عقاید حکما باین مطلب اشاره کرده ایم .

الفرد فویه از آنجا که پرورده این دوره و اهل علم بود نمیتوانست منکر وجوب رابطه علت و معلول شود از آنطرف مذاق و مشربش متمایل به روحانیت بود و طبعش از مادیتهای که بعضی از اهل علم بآن مبالغه میکردند بزار و دلش به مختار بودن انسان گواهی میداد .

و نیز چنانکه اشاره کردیم و خود او در نگارش هایش تصریح کرده است استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او با مثل افلاطونی انس کامل داشته است و نیز مذاقش را گفتیم این بود که در فلسفه در هیچ امر نظری را یکطرفی نباید قرار داد و آراء را باید جمع کرد و بایکدیگر سازگار ساخت .

پس در امر جبر و اختیار نظرش این شد که نباید عنوان مسئله را اینقسم کرد که بگوئیم انسان مختار است یا بگوئیم مجبور است بلکه باید گفت اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند . این عبارت بیان توضیحی لازم دارم .

اینکه اعمال انسان موجب است چندان توضیح نمیخواهد و هر کس اهل علم و تحقیق است باسانی تصدیق میکند که امور عالم همه تابع قاعده و در تحت ضابطه است

و رابطه علت و معلول واجب است و محققان و قتیکه میگویند انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعده علت و معلول است پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و میگوید هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون است گذشته از اینکه اگر هم وجوب رابطه علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم و با اختیار بی وجه (۱) قائل شویم مقصود اصلی حکما از مختار دانستن انسان از میان میروود زیرا در آن صورت اختیارات یکسره تصادفی و بی مأخذ و بی معنی خواهد بود و هر رأی از رأیها که بر آن تصمیم شود ترجیح بی مرجع است و نیکی و بدی در آن ملحوظ نتوانند بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت. و اگر ترجیح بی مرجع نبوده و اختیارات موجه باشد ناچار پای علت و معلول در میان است.

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد اکنون به بینیم اینکه دانشمند فرانسوی میگوید انسان در راه اختیار سیر میکند چه معنی دارد و چگونه است اینجاست که پای مثل افلاطونی در کار میآید و برای اینکه مطلب روشن شود گوئیم:

خوانندگان این کتاب و آگاهان میدانند که از زمانیکه افلاطون باستانی حکمت شناخته شد این بحث میان اهل نظر پیش آمد که جهان مادی و محسوس نبوده عارضی و صوری است و این را معنائی است نهائی که محسوس نیست بلکه معقول است یعنی جزئی نیست کلی است و بحس در نیآید و باید عقل آنرا دریابد. معانی این امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامید که قدمای ما مثل (۲) ترجمه کرده اند و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت با این تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل و جدا از افراد محسوس میدانست و اصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتو آنها میخواند ولی ارسطو برای کلیات وجود جدا گانه قائل نبود و آنها را در افراد قائم میدانست و قدمای ما آنچه را در حکمت افلاطون مثل گفته بودند در بیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند (۳).

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه حقیقت اشیاء صورت آنهاست و علم انسان بر اشیاء بصورت آنها تعلق میگیرد و علم بشیئی چون در ذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیز میگویند اما در زبانهای

(۱) فرانسو Liberty d'indifférence یعنی در عمل میان شقوق مختلف که پیش می آید تفاوتی نکند و یکی را بد لغو اختیار کنند.

(۲) Idées (۳) البته خوانندگان ما صورتی را که اصطلاح حکما و بمعنی حقیقت اشیاء با صورتیکه عامه و شعرا در مقابل معنی و حقیقت استعمال میکنند اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند و ما اینجا چون صوری میگوئیم مقصود منتسب بصورت با اصطلاح عامه است و چون صورت و صور میگوئیم با اصطلاح حکماست.

اروپائی این معنی را بهمان لفظی میخوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیا اختیار کرده بودند.

پس حکما از زمان باستان اساساً دودسته شدند يك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند و يك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی قائل باشند (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان). دسته اول را اروپائیان حکمای مادی (۱) و دسته دوم را حکمای روحی (۲) خوانده اند نظر باینکه این جماعت بنحوی از انجا بوجود روح معتقدند (باصطلاح ما متألهین یا حکمای الهی) و چون این دسته معتقد بحقیقت داشتن صور یعنی آنچه بتصور ذهنی درمیآید میباشد مذهب آنانرا بلفظی دیگر نیز خوانده اند (۳) مشتق از صورت یا تصور که ما هم از ناچاری مذهب اصالت تصور یا اصالت معقول یا اصالت صورت ترجمه کردیم و اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز میتوان گفت. حکمای اروپا هم که در علم و حکمت تجدید کردند همچنان منقسم باین دو دسته بوده و هستند هرچند نظرایشان در امر ماده و روح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است (البته این حکما آنچه را باختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم میخوانیم متصل بمبدأ میدانند و بنا بر این بر حسب مقام متناسب بحقیقت انسان یا بحقیقت جهان میشود)

و اگر در فلسفه دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور و من دویران که حکمای بزرگ اروپا میباشد درست تأمل فرموده باشید برخوردید باینکه همه روحی بودند و اصالت صورت را معتقد بوده اند جز اینکه در همین مذهب طریق مختلف اختیار کرده اند. عقیده دکارت درین مبحث نزدیک با افلاطون و ارسطو بود و اسپینوزا وحدت وجودی شد و لایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت با روح چیزی قائل نبود و محسوس و معقول را دو چیز ندانست و کانت از مذهب اصالت تصور تحاشی میکرد بملاحظه اینکه با برکلی موافق نبود و نیز میترسید گمان برود که او غیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینگ اصالت معقول برون ذاتی و هگل اصالت معقول مطلق را معتقد بودند و شوپنهاور نیز بوجه دیگر همین عقیده را داشت و همه هر يك بوجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که بتصور عقلی در میآید یعنی امری معقول است و در جهان مادی هم آنچه محسوس میشود همان امر معقول است (یا عقل یا علم یا روح یا نفس) که نمایش و تجسم میابد و امروز برای علمای طبیعی و حکمای تحقیقی هم معلوماتی دست داده است که هر دودسته میتوانند بهم نزدیک شوند یعنی آنان که مذهب اصالت معقولی دارند و روحی هستند میتوانند تحقیقی نیز باشند و علمای تحقیقی هم میتوانند بوجهی با آنان هم آواز شوند و گفته هائیکه بعد ازین در پیش داریم این نکته دقیق را روشنتر خواهد کرد.

پس ازین مقدمه میرویم برسر مطلب و میگوئیم الفرد فویه از حکمای روحی بود یعنی امر معقول (یا تصور یا صورت یا معنی) را حقیقت میدانست و دراین باب مذهب او نازکی نداشت آنچه اختصاصی اوست اینست که معتقد بود که تصور نیروست یعنی معنایی که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند نمایش و تصور صرف نیست بلکه حقیقی است که منشأ اثر است و مانند نیروهای دیگر منتهی بفعل و عمل میشود و تصور تحقیق میباشد از اینرو معانی و تصورات چون باین وجه منظور شود «تصور نیرو» میخوانند (۱) قول بتصور نیرو یعنی نیرویی که ناشی از تصور ذهنی است یا تصویری که منشأ نیرو میباشد که آن تصور را کم کم متحقق میسازد بنیاد فلسفه الفرد فویه است و او بر این بنیاد یک فلسفه تمام ساخته یعنی این بنیاد را در روانشناسی و علم اخلاق و علم مدنیت (۲) و کلیات فلسفه بکار برده است و اما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف از تحقیقات او که بر این بنیاد گذاشته شده بشویم سخن دراز میشود پس لب فلسفه او را بدو کلمه بیان میکنیم که الفرد فویه گذشته از اینکه همه حقیقتهای جهان را معقول و ناشی از معقول و معنی میدانند در نفس انسان نیز علم و اراده که اکثر حکما از یکدیگر تفکیک کرده دو قوه میپندارند او یک قوه می شمارد و علم و ادراک را با اراده و اراده را با علم و ادراک مقرون و لازم و ملزوم میخواند و وقتی که تصور میگوید مرادش معنی و علمی است که البته با اراده و عمل همراه است چه این دو امر دو وجه از یک چیز میباشد تصور ذهنی در مغز انسان با مبداء حرکت همراه است و امکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد و هرگاه حرکت ظاهر و متحقق نشود از آنست که صور دیگر نیز در ذهن هستند که بیش یا کم از حرکتی که باید از آن صورت ناشی شود جلوگیری میکنند. شونپاور که اراده را حقیقت مطلق میدانست حق داشت اشتباهش در این بود که علم را عارضی میپنداشت و بر نخورده بود باینکه اراده بی علم نمیشود و حقیقت امری است واحد که علم و اراده هر دو خاصیت او هستند جز اینکه این دو خاصیت همیشه بیک میزان نیستند و نسبت بیکدیگر شدت وضع دارند و این امر واحد است که الفرد فویه تصور نیرو نامیده است بنابراینکه هم تصور یعنی صورت حاصل در ذهن است هم مبداء حرکت یعنی خواهش و شوق و اراده است و زندگانی بلکه کلیه وجود ناشی از این مبداء میباشد.

چون قبول کردیم که تصور نیروست و هر علمی منتهی بعمل میشود یعنی معنی و منوی تحقق و وجود میباشد گوئیم یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است بلکه میتوان گفت هر امری که در ذهن انسان متصور میشود با تصور اختیار مقرون است پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوه تحقق دارد پس میتوان گفت بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل با اختیار است اختیار بیش یا کم زود یا دیر صورت پذیر میگردد و این است معنی آن سخن که گفتیم انسان در راه اختیار سیر میکند.

سیر حکمت دداریا

قاعده رابطه علت و معلول (۱) درست است و بنابراین اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیروست او خود علت (۳) دارد و تصور اختیار خود علت (۴) اختیار (۵) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود و متحقق نیست بلکه در تحت اثر تصور و تحقق می‌رود و هر چه پیش می‌رویم اختیار ما در اعمال بیش می‌شود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند و باین بیان معلوم می‌شود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است و امریانه این دو می‌باشد و این يك نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا و مذاهب مختلف را با هم جمع میکند.

پس این حکم فرانسوی قاعده و جواب ترتب معلول را بر علت قائل است و بسبب قبول تصور نیرو آنرا منافی اختیار نمی‌داند بلکه آن قاعده را منشأ اختیار میدانند و معتقد است که همان نیروی تصور که انسان را بسوی اختیار میبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت و ناخود خواهی و بی‌آلایشی و محبت کل نیز می‌رساند و بطور کلی مانند هر برت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی میدانند جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست و تکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی میکنند که آن سبب می‌شود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (۶) پیش می‌آید و همان نیروئی که کمال مطلوب را پیشنهاد میکند آنها را تحقق نیز می‌دهد و چون مؤثر در وجود آنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است و برای معنویات حد و انتهای متصور نیستند پس میتوان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده‌اند تنها بی‌قوامیل نیست بلکه تمایزش با افزایش است و بنابر این شاید که ترقی و تکامل جهان را بتوان پایان دانست (۷)

اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه و کسانی که بنحواهند بتفصیل از آن آگاه شوند باید بتصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً بکتابهایی که «اختیار و رابطه علت و معلول» (۸) و «روانشناسی مبنی بر تصور نیرو» (۹) و «اخلاق مبنی بر تصور نیرو» (۱۰) و «آینده علم ما بعد از طبیعه» (۱۱) نام دارد و البته مطلب بسیار دقیق است و مساهمه را با اشاره گذرانندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد.

ژان ماری گویو (۱۴)

گویو در حکمت و شعر و ادب کودری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود شاگرد الفرد فویه و سرزن او بود در بیست سالگی از حکما بشمار رفت اما

Causalité (۳) Déterminé (۲) Déterminisme (۱)

Liberté (۵) Cause (۴)

local (۶) (۷) در پایان بیان فلسفه نیچه باین فقره اشاره کرده‌ایم.

Psychologie des idées-forces (۹) La liberté et le déterminisme (۸)

L'avenir de la métaphysique (۱۱) Le Morale des idées-forces (۱۰)

Jean Marie Guyau (۱۲)

مسلول بود و درسی و چهار سالگی جوانمرگ شد (۱۸۵۴ تا ۱۸۸۸) . در این عمر کوتاه آثار گرانبها از خود گذاشت قدری شعر و بیشتر بشر. تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبایی شناسی و دیانت . دو کتابش که نامی تراست یکی باین عنوان است « اخلاق بی تکلف و بی پاداش » (۱) و دیگری عنوانش چنین است « بی دینی آینده » (۲) .

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان بنیاد نیچه است ولی در نتیجه یکسره مخالف اوست زیرا که نیچه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است .

خلاصه نظر گویو اینست که در جهان اصل و حقیقت همانا زندگی و حیات است و حیات در سراسر جهان پراکنده است حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده یا جانی است که فروت شده است .

اما باید دید حقیقت زندگی چیست . بعقیده گویو حقیقت زندگی افزایش و بسط یافتن و توانا شدن و تجاوز کردن است اما افزایش از خود است و زاینده است نه اینکه از دیگری بگیرد و بر خود بیفزاید و توانایی و تجاوزش باینوجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه بحدود کردن و فیض بخشیدن است . طبع زندگی بر اینست که هم رو با افزایش برود هم بسط بیابد افزایش باینست که آنچه قوه و استعداد دارد بفعل بیاورد و بروز دهد بسطش باینست که قوایش اعم از افکار و معلومات یا احساسات یا ارادات از خودش تجاوز کند و بغير برسد . زندگانی تمام آنست که برای بسیاری از دیگران بکار برود خود خواهی مطلق با زندگانی سازگار نیست فقط خود را خواستن خود را محدود کردن و کاستن است اگر وجود و فیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی ماند مگر بشرط اینکه انتشار یابد

اینست که کمال خود خواهی در کمال غیر خواهی است و اخلاق نمیتواند انفرادی بوده بلکه بضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش و بخشایش و فیض نداشته باشد چگونه میتوان گفت زنده است و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت می پذیرد ؟

بنا بر این حسن اخلاق یعنی غیر خواهی مبنی بر تکلیف و تکلف نیست و چون لازمه زندگیست و حقیقت آنست و بهمین دلیل پاداش هم ندارد چون خوشخوئی موافق طبیعت و بدست خوئی مخالف است . در هیئت اجتماعی هم اگر تخلف از حسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام و تلافی نباید باشد بلکه برای حفظ و دفاع جامعه است .

رأفت و هفتت انسان که نیچه میگفت خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجگان است و گویو میگفت من يك دستم دردست هم قدمان است و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است بلکه باك ندارم که هر دو دستم را بسوی افتادگان دراز کنم .

Morale sans obligation in sanction (۱)

L'irreligipion de l'avenir (۲)

رغبت انسان به منافع و هنرهای زیبا نتیجه همان تعریفی است که از حیات کردیم که طبعش بر افزایش و بسط یافتن است زیرا که هنر بوجود آوردن زیبایی است و زیبایی آنست که زندگانی را پرمایه و متمتع سازد پس توجه انسان بهتر از روی احتیاجی است که به پرمایه کردن زندگی دارد و هنر درواقع احساسات لطیف را از یکی بدیگری فایض مینماید اینست که از ضروریات زندگی شمرده میشود و هرچه فیض عام تر باشد بزرگتر است.



مینای دیانت بعقیده گویو همان ربط و اتصال انسانست بجهان و ابنای زمان یعنی رابطه انسان با جامعه کوچکی که در آن زیست میکند بواسطه دیانت تبدیل میشود بر رابطه با جامعه بزرگتری که هر چه بسطش بیشتر باشد بهتر است درواقع دیانت جهت جامعه کل بشر است بلکه رابطه بشر بکل جهان و بمبدأ و حقیقت آنست پس دین باید یکی باشد، آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است احکام و افسانه ها و آداب و مناسکی است که با دیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده اند و اینکه گویو میگوید آیندگان ییدین خواهند بود باین معنی است که این لباسها که بر حقیقت پوشانیده اند باید از میان برداشته شود و ازین جهت میان مردم اتحاد دست دهد و یکی از موجبات بزرگ جنگ وجدال مرتفع گردد بعبارت دیگر از ییدینی آینده آن قسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبه اعلائی دین و تمدن را میخواهد زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمیشود آنست که شخص از ظاهر بیاطن متصل گردد. آنکه مایه نفاق است قشریات دین است و چون چشم بصیرت مردم باز شود مغز را که یکی بیش نیست و همان حکمت و عرفان است میگیرند و قشرها را دور میاندازند.

از فلسفه گویو باین کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد.

فصل چهارم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی مادر حکمت ادویا بپایان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم میلادی رسیده، گذشته از اینکه حرکت مسا سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و مختصر بود بسی از مراحل را هم وارد نشده ترك کردیم یعنی بسیاری از دانشمندان را

مسکوت گذاشتیم و از بیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکار خوانندگان ما که تازه در این خط افتاده اند پر مشوش نشود و اذهانشان مکدر نگردد بنا برین بذکر اشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب است اکتفا کردیم .

درسیر حکمت درسی چهل سال گذشته کار مشکلتراز پیش است اشخاصی که تحقیقات فلسفی کرده اند فراوانند و مذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف و متشتت است کسانیکه علوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته و دارند مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه گاه نظر خود ساخته آنچه را فلسفه علمی (۱) نامیده اند قوت داده اند جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را با تسو کشانیده اند تا بتوانند اصول دین را تأیید کنند (۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفه نقادی (۳) را گرفته اند . بعضی مذهب اصالت معقول (۴) و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده اند برخی مذهب روحی (۵) و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده اند و بعضی وحدتی یا مادی شده اند . بسیاری از دانشمندان بروش اگوست کنت رفته و فلسفه تحقیقی را (۶) اختیار کرده اند و از این جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی در مذهب مادی (۷) جازم بوده اند و برخی در مذهب مادی جزمی نشده ولیکن در تحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته اند و این جمله در عین اینکه هر يك از مسلکهای پیشین را دنبال کرده اند در همان مسلک تصرفات نیز بعمل آورده و از خوا عقاید و افکاری اظهار داشته اند چنانکه مثلاً فلان که ب مذهب کانت رفته است نمیتوان گفت با وجود کانت از او بی نیازییم یادگیری که در اصالت معقول سخن گفته است نمیتوانیم بگوئیم هگل ما را از او مستغنی میسازد زیرا مردمان با استعداد اروپا این صفت را دارند که در هر کار بتقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید میشوند و تنهها بفرار گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمیکند و غالباً از فکر خود چیزی میافزایند یا افکار را منقلب میسازند .

نکته دیگر اینکه هر چند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات و طبیعیات که پیش ازین جزء حکمت و فلسفه بود از آن بیرون رفته و عنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است با اینحال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده و تحقیقات جدید موضوع یافته بعضی از آنها کم کم علم و فنی مستقل را تشکیل داده و برخی هنوز با آنجا نرسیده که فنی خاص شود و هر کدام از این دو قسم باشند در هر حال ارتباطشان با فلسفه قطع نشده و درسیر حکمت ناچار باید بآنها توجه کرد چنانکه روانشناسی (۸) یعنی معرفت نفس و مطالعه در احوال انسان از حیث تعقل و تفکر و تخیل و احساسات و تخلق و امور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیمدا کرده و

(۱) Philosophie scientifique (۲) Philosophie religieuse

(۳) Philosophie critique (۴) Idéalisme (۵) Spiritualisme

(۶) Philosophie Positive (۷) Matérialisme (۸) Psychologie

سیر حکمت در اروپا

بسیاری از محققان را مشغول ساخته و کار بجائی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است. با اینکه همواره يك شعبه بزرگ از فلسفه نیز بشمار میرود. همچنین فن جدیدی که انگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرار داد یعنی علم مدنیت (۱) اهمیتی بکمال یافته است. بنیاد اخلاق و مسئله جبر و اختیار و مبانی سیاست مدن نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده است. دیگر از مباحثی که کم کم فن مستقل را تشکیل میدهد مبحث زیباشناسی (۲) است. مسائل فلسفه اولی والهیات نیز همواره موضوع بحث است اما شرف در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هر چند آنچه راجع بنفس است در ضمن روانشناسی رو بتوسعه است و در باره حقیقت جسم و مادی آن نیز علمای طبیعی بتحقیقات دقیق رسیده اند.

پس وارد شدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی با طرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما با اصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است بی تناسب بنظر میآید. اگر باشاره و اختصار بگذرانیم با آنکه هر کدام از آنها مقدمات و بیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد و اگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جداگانه و مفصل باید نگاشت، خاصه اینکه در همین سالهای اخیر در فنون ریاضی و طبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع آورده است (۳) چنانکه ممکن است بزودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود بشرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلا در کار است بزودی خاتمه یابد و کسی باقی بماند که بتحقیقات فلسفی بپردازد و در هر حال عقبنانی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دگرگون شود و در خصوصی سیر کند که امروز پیش بینی نمیتوان کرد.

بنابر این از شرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف نظر میکنیم و منتظر میشویم تا عالم آشفته قراری گیرد و دانسته شود که افکار در چه خطوط مسیر خواهد کرد ولیکن از گذشتهگان اخیر باز دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته ایم و به لحاظ اهمیتی که بتحقیقاتشان داده شده و تأثیری که در اذهان داشته و از قاعدین والا مقام افکار امروزی شمرده میشوند و امدار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه بخواهند گان خدا نگهدار بگوئیم.

پیشش دوم

ویلیام جمز (۴)

ویلیام جمز امریکائی است و فاسفه او رنگ و بوی طبیعت و سلیقه امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم و حکمت اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمز

(۱) Sociologie (۲) Esthétique (۳) مانند رای انشین و نظری که در باره حقیقت جسم و نور و الکترون پدید آمده و آدانی که در چگونگی حیات ظهور کرده است و شرح آنها مفصل است. (۴) Wiliam James

را درضمن سیر حکمت اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده در آمریکا در سال ۱۹۴۲ زاده و در کودکی به همراهی پدرش بارو با آمده و در انگلستان و فرانسه و سوئیس تحصیل مقدماتی کرده سپس در جوانی با آمریکا برگشته و آنجا علوم پزشکی فرا گرفته و بر تبه دکتري رسیده و معلومات ديگر نیز بدست آورده و کم کم بمقام استادی و مدرسی نایل شده و سراسر عمر را با اشتغال بعلوم گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی بتعلیم فرانسه پرداخته و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی در آمریکا در گذشته است . نگارش و تصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است در روانشناسی (۱) که از مآخذ این علم بشمار میرود و تلخیصی نیز از آن بچاپ رسیده است دیگر رساله ای باین عنوان «انواع سیر باطنی انسان (۲)» و دیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی آنرا بعد از این بیان خواهیم کرد . اینک با کمال اختصار بتعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری میانه داریم .

چنانکه گفتیم ویلیام جمز پزشک و از ارباب علوم طبیعی بود و در تحصیل علم و کسب معلومات تسازه بهمان شیوه علوم طبیعی یعنی مشاهده و تجربه عمل میکرد و باین شیوه اعتقاد راسخ داشت و تا آخر عمر در هر فن و هر رشته از علم وارد شد این شیوه را از دست نداد و در کسب علم چیز مشاهده و تجربه طریق دیگری را سودمند ندانست و استدلال و تعللی را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد بپهوده انگاشت . اما در پزشکی بعمل معالجه بیماران نپرداخت و بتحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوطه پزشکی اکتفا کرد و در این فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن و اعضا (۴) متوجه بود یعنی در واقع جانشناسی (۵) را فن خود قرار داده بود و درضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال و اعمال مغز و پپیها «اعصاب» بر میخورد و از اینرو باعمال دماغی متوجه میشد و این امر او را طبعاً بملاحظه امور ذهنی و آثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر از جانشناسی بروانشناسی رسید و کم کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل دریافت چنانکه نخستین تصنیف مهم او در همین فن بظهور رسید و از کتاب روانشناسی او نام بردیم .

تا کنون ما چندین بار درضمن بیان تعلیمات حکما از روانشناسی سخن بمیان آورده ایم و باصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم ولیکن در این باب نیز مسانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم وارد تفصیل بشویم . درباره تحقیقات ویلیام جمز جز این نمیتوانیم

(۱) Psychology (۲) The Varieties of religious experience

(۳) Pragmatism (۴) Physiology

(۵) Biology یعنی معرفت امور مربوط به حیات

کاری بکنیم و بنابراین همینقدر باشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای الهی خوانده میشوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی و عقلی میگویند ناشی از اوست و آنرا جوهری مجرد میدانستند و در باره نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یافانی بودن او بحث میکردند چنانکه ازین مسائل هم در این کتاب اشاراتی بآن بحث ها کرده ایم .

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند و بتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری از ایشان بهمان عقیده پیشین گراییدند و بعضی هم سادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند و از عقاید مختلفی که در این باب پیش آمد باجماع آگاه شدند .

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و تجرد و بقای نفس برای ما یا اصلاً مقدور نمیشد یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن بآن مقصود کافی نیست و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم بشیوه علم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم و الحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا و امریکا رنج فراوان برده و معلومات بسیار فراهم آورده اند چنانکه امروز روانشناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه میباشد و محور فلسفه واقع شده است در عین اینکه از طبیعیات و علوم تحقیقی بشمار میرود و ضمناً واسطه انتقال از طبیعیات بالهپیسات نیز میشود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است .

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد در واقع از ارکان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یا روح میگویند نظر بجوهریت و تجردش ندارند و مرادشان آثاری است که بنفس نسبت داده میشود از علم و اراده و کلیه امور ذهنی جز اینکه بعضی بجزم یا احتمال معتقدند که نفس حقیقی است مستقل که بمطالعه در آثار او باید کم کم بچگونگی وجود او پی ببریم و بعضی منکرند و آثار نفسانی را ناشی از قوای طبیعی و بدنی میدانند .

در اینجا لازم است که گوشزد نمایم که آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری از آنها چنان است که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلاً ادراک نمیکند مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت میدهد یا میتوان ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد و این قسم امور را غریزی یا فطری میگویند (۱) یا بدون توجه نفس واقع نمیشود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیکردد و آنها را امور عقلی میتوان گفت .

اگر درست تأمل کنیم در مییابیم که هر هنگام نفس بسامری متوجه است و آن

(۱) Instinctifs و قوه را که مبدأ این امور و آثار است instinct مینامند یعنی غریزه

فصل چهارم

امر وارد ذهن میشود البته نفس از خود آگاه است، و اگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود چنانکه شخص وقتی که در خواب است آوازها بگوشش میرسد اما چون از خود بیخود است آنها را ادراک نمیکند و آن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بی خبر است یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر شود.

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که در انسان قوه ای هست که او را از وجود خود آگاه میکند و آگاهی از امور دیگر هم بسته باوست این قوه یا این حالت در زبانهای اروپایی لفظی دارد (۱) که ما هم محتاجیم برابر آنرا داشته باشیم قوه تنبیه یا انتباه بآن معنی نزدیک است ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد میشود و یگمان ما اگر لفظ « خود آگاهی » را برای این قوه یا این حالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم بالفظ و معنی اصطلاح اروپایی تقریباً درست موافق است و مراد را میرساند (۲).

اینک گوئیم در عالم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوه خود آگاهی است که چیست و چگونه است البته کسانی که معتقد بنفس مستقل از بدن میباشند خود آگاهی را خاصیت نفس میدانند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس میگفتند اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم در علم نمیتوانیم باین عبارت قانع شویم که خود آگاهی خاصیتی است از نفس و باید بکشیم تا چگونگی و حقیقت آنرا دریابیم.

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان و حیوان مطالعه کرده اند بر خورده اند با اینکه وجود پی (عصب) در اعضاء بدن این کیفیت را پیش آورده است که چون بريك نقطه از بدن تأثیری وارد شد در نقطه دیگر که بسوسيله عصب بآن

Conscience (۱)

(۲) لفظ ذهن درست براین معنی صدق نمیکند چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق باوست و بهتر آنست که ذهن را برای ترجمه esprit بکار ببریم. لفظ آگاهی به تنهایی هم آن معنی را میرساند اما چون آگاهی بمعانی دیگر نیز استعمال میشود و پر شیوع دارد بگمان ما خود آگاهی بهتر است لفظ شعور و مشعر هم بدیست اما همان عیب را دارد و ایکن در هر مورد که صراحت در معنایی که در اینجا یعنی در علم روانشناسی منظور ماست مقصود نباشد الفاظ تنبیه و ادباه و شعور و مشعر و ادراک و التفات و آگاهی و هوش و مرادیهای آنها را میتوان بکار برد ضمناً غامطه نشان میکنیم که لفظ Conscience معانی دیگر هم دارد که در ترجمه آن معانی لفظ خود آگاهی مناسب نیست مثلاً در بعضی موارد فکر و عقیده و حس تکلیف و انصاف باید گفت و یکی از معانی آن ادراک نيك و بد است و قوه ای که در انسان هست چون نیکی و ادای تکلیف کند نفسش شاد است و چون بعکس باشد مضطرب است و سرزنش میکند و زیاده از چهل سال پیش اینجا نب است لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون باین معنی مصطلح شده است.

مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث میشود و غالب اعمال بدن از این نوع است و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند و گذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم مربوط بروانشناسی میشود از نوع حرکت و عمل انعکاسی است ولیکن چون بامور ذهنی و آنچه مربوط بخود آگاهی است میرسیم میبینیم همه را نمیتوان با اعمال انعکاسی توجیه نمود و ویلیام جمز مانند بسیاری از علمای روانشناسی که در این باب دقت کرده اند دریافت که معانی و تصورات ذهنی (۲) مبحث دیگری است که تحقیق در آنها هر چند مانند تحقیق در امور دیگر علمی مبتنی بر مشاهده و تجربه است اما مشاهده و تجربه در آنها بامشاهده و تجربه که در امور جسمانی بکار است فرق دارد چه در امور جسمانی مشاهده و تجربه بیرونی است یعنی بوسیله حواس ظاهر دست میدهد و مخصوصاً بچشم در میآید اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور ذهنی و امور مربوط بخود آگاهی و احوال او بحواس ظاهر معلوم نمیشود و باید بضمیر رجوع کرد و مشاهده و تجربه در آنها درونی است و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۳) که مامیتوانیم درون نگری ترجمه کنیم.

در باب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند و پیش از این ما بآنها اشاره کرده ایم اظهار عقیده کرده بودند که نفس و خود آگاهی او چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی و صورتی که در ذهن وارد و مجتمع میگردد و ذخیره میشود و بر سبیل تشبیه میتوان گفت همان قسم که جسم عبارتست از مجموعه از اجزاء مادی که آنها را ذره و جزء لایتجزی میگویند نفس و خود آگاهی هم عبارتست از مجموعه از اجزاء که آن اجزاء همانا معانی و تصورات میباشد و ویلیام جمز در این باب در نتیجه مطالعات خود در روانشناسی با حکمای انگلیس مخالف شد و گفت حقیقت نفس مجموعه از معانی و تصورات نیست بلکه خود آگاهی امری متصل و واحد است، راست است که معانی و تصورات که احوال عارض بر خود آگاهی میباشد متکثرند و بسیارند اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثرها حاصل شود و نیز نفس واحدی نیست که منقسم بمنکثرها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر و کثرتی است واحد چنانکه در مقام تشبیه میگوئیم اندیشه انسان بالفاظ در میآید و بالفاظ متکثرند اما اندیشه يك امر واحد است و نمیتوان گفت از اجتماع الفاظ ساخته شده یا اجتماعی از الفاظ اندیشه انسان را میسازد.

با اینحال ویلیام جمز حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولاً نمیدانیم جوهر چیست و ثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بیحرکت میبود و حال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و میتوان آنرا بنهری جاری مانند کرد.

Mouvement reflexe Action reflexe (۱)

Introspection (۳) Idées (۲)

فصل چهارم

از جمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی از محققان که خواسته‌اند همه امور ذهنی راناشی از حرکات انعکاسی بدانند او حدس می‌زند که در بدوامر همه آثار دماغی و عصبی مقرون بنحوی از شعور و اختیار بوده است و بعدها کم کم تحولی دست داده و بعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده و فاقد شعور و اختیار گردیده و بعضی ترقی نموده و اختیار و خود آگاهی تام دارا شده‌اند.

از توجهات محققان در امور نفسانی اینست که بعضی از احوال نفس تأثیر بدنی دارد و هر امری که در نفس حادث میشود حرکتی در بدن احداث میکند و مثال ظاهرش اینست که چون جانور درنده میبینیم و بیم دست میدهد حرکت میکنیم و میگریزیم و چون منظری دلخراش میبینیم روبرو میگردانیم یا اشک میریزیم و ویلیام جمز در این باب تحقیق کرد که در بعضی از موارد امر معکوس است و از حرکت و عمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلاً ترس و بیم از فرار عارض میشود نه فرار از ترس و بیم و اندوهناکی از گریه حاصل میشود نه گریه از اندوهناکی و این ادعا مبنی بر تجاربی است که بیانش بدر از امیکشد و در هر حال سخن جامع اینست که هم احوال روحی تأثرات بدنی دارد و هم اعمال بدنی تأثیرات روحی میبخشد.

از تحقیقات ویلیام جمز در روانشناسی که آنرا کاملاً بشیوه علوم طبیعی انجام داده است باین اشارات اکتفا میکنیم که کتاب مایش از این گنجایش ندارد باید کتاب روان شناسی آن دانشمند را خواند و لذت برد.



ویلیام جمز در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی و روانشناسی باموری برخورد که او را باحوال باطنی انسان و اتصال او بمبادی عالیه متوجه ساخت و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد که از تصنیفهای مهم او شمرده میشود و عنوانش بترجمه تحت لفظی چنین است: «انواع تجربه دینی» ولیکن از تجربه مرادش سیر در امور و ادراک آنهاست و از دین مرادش حالی است که برای انسان دست میدهد که خود را بمبدأ یا بنفوس عالیه مرتبط و متصل مییابد و معمولاً آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که ما ذکر مصنفات ویلیام جمز نظر بمراد حقیقی او از لفظ تجاوز کرده‌آن کتاب را «انواع سیر باطنی انسان» نامیدیم.

ویلیام جمز تصریح میکند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منقولات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دیانت را صورت میدهند و مقصود از آنها اینست که خدا را با خود یار کنند بلکه میگیرید مراد من از دین مواجهه کلی شخصی است با زندگانی و توجه باینکه وجود ما چیست و در این مواجهه و توجه نظر جسی عالی دارد و خویشتن را متکی و متصل بمبدأ و قوه مبینند که از خود اوبسی نیرومند تر است و در آن حال خود را سعادتمند و مطمئن مییابد.

ویلیام جمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم يك سیر و ادراك دارد بیرونی توسط حواس ظاهر و يك سیر و ادراك دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل و این دو قسم سیر و ادراك را همه کس دریافته است ولی يك سیر ادراك ثالثی هم ممکن است برای انسان و لا اقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و درونی تراست و آنرا سیر و ادراك دینی مینامند از آنرو که هرگاه آن حال روی دهد شخص خود را با خدا متصل مییابد و این امر منشأ عقیده دینی میشود.

این حال و امور مربوط بآنرا ویلیام جمز چنین توجیه میکند که آنچه انسان آنرا «من» میخواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دایره اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن ندارد و چون باب آن حریم بروی «من» باز شود با علم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها بر او مکتشف میشود که در حال عادی درش فروش او بسته است.

این فقره را که گذشته از «من» یعنی نفس با ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولاً از آن آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آساری از آن بروز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهده حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخورده و آنرا «من ناخود آگاه» (۱) نامیده بودند و ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پامیگنارد و در من ناخود آگاه وارد میشود و باین طریق ضمائر یکدیگر مکتشف و در یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس و عقل بهحقایقی بر میخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی در مییابد و بکمال نفس نزدیک میشود و خود را بخدا متصل مبیند و در مییابد که حدود زندگانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یاروان شفا مییابد و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را بخوبی فهم میکنند.

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی یکسره از آن محرومند هر چند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه است بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال بتدریج رومیکنند و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر در همه کس بروزش يك سان و يك روش نیست و انواع مختلف دارد و از اینروست که ویلیام جمز کتاب خود را که در چگونگی این

فصل چهارم

حالات است انواع سیر باطنی انسان نام نهاده است و جای تأسف است که ما باین اشارت که از خلاصه و نتیجه مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا و خوانندگان را بسا اصل کتاب احواله کنیم همینقدر باز توجه میدهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم از شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی بر موهومات و تخیلات نیست و عجب تر اینکه بسا این عقاید که پیدا کرده است خود اقرار میکند که من اهل باطن نیستم و جز بروش علمی نمیروم.



شهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردند که حکمای بزرگ یونان در این باب چه اهتمام کردند و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل بکار است بنام فن منطق بدست دادند سپس حکمای جدید اروپا در این باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی عقل و احتجاج را ممیز درستی و نادرستی اقوال دانستند و برخی حس و تجربه را وسیله اصلی شمردند و تکرار مباحث در اینجا لازم نیست.

کسانیکه حس و تجربه را وسیله اصلی وصول بعلم و کشف حقایق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلاً توجه نداشتند و اشتغال بفلسفه را امری بی نتیجه و بیهوده مینداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند با وجود اعتقاد تام بلزوم حس و تجربه قواعد منطقی و اصول عقلی را هم معتبر میشمردند و مخصوصاً در رد قبول تصورات و تصدیقات مربوط بمعانی و امور انتزاعی و تعقلی از توسل باصول عقلی یعنی عدم تناقض و قواعدی که از آن نتیجه میشود چاره نمیدیدند.

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود و بعوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت ولیکن از فرط علاقه بمشاهده و تجربه کارش بآنها رسید که در معانی و امور عقلی صرف نیز تجربه و عمل را یگانه وسیله تشخیص حق و باطل دانست و از اینسرو در فلسفه روش او را براگماتیسیم یعنی اصالت عمل خوانده اند و اینك باید اجمالاً آن روش را توضیح کنیم.

ویلیام جمز میگوید هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان و وقتی شایسته تحقیق و بحث است که نتیجه علمی بر آن مترتب باشد و اگر هیچ تأثیری در اعمال زندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تزیین وقت و کار لغو است

پس میزان حق و باطل نسبت بهر معنی و هر رأی و هر قولی تأثیر و نتیجه عملی است که بر اعتقاد بآن معنی و آن قول برای انسان مترتب است اگر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجه نیکو داشته باشد صدق و صواب است و اگر خلاف آن باشد کذب و خطاست

پس منشأ و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست با اعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی و منطقی است بلکه مالش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را بامری واقعی رهبری کرد که از این معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یا اگر در عمل نتیجه‌ای داد که برای زندگانی سودمند بود حق است و گرنه باطل است بعبارت دیگر حق حقیقی نفس‌الامری و مطلق نیست بلکه اضافی و اعتباری است.

میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لا یتغیر است زیرا که عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد.

باز بعبارت دیگر قول حق در حد ذات خود حقیقی است بلکه آلت است و مساند مر کوبی است که مسافر را از منزلی دیگر میرساند. اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است.

پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است چنانکه شخص چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست.

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود می‌آورد اینست که هر قولی را در هر مسئله از مسائل که بنظر بنگریم هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن مواقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و بانتهای رسیده و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی لغو و بی‌حاصل است بواسطه اینکه مربوط بگذشته میشود و آینده‌ای در پیش نیست تاحق و باطل آن قول تأثیری بیخشد مثلاً این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است یا اینکه آ با ظلم قبیح است یا نیست اگر آینده‌ای در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق میکند که انسان مجبور باشد یا مختار و ظلم قبیح باشد یا نباشد؟ پس حسب وقیح از آن جهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور بیخشد در صورتیکه فرض کنیم بساط جهان بر چیده شده باشد حتی بحث در اثبات و نفی وجود خدا چه حاصل دارد و چه تفاوت میکند که موحد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آینده‌ای در پیش نیست که اثری بر آن اقوال مترتب شود.



روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده و ما فلسفه اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال باعتبار تأثیر و نتیجه علمی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد و بآن اشاره میکند ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح

فصل چهارم

آن بشواهدی از مسائل فلسفی که باین روش در آن‌ها نظر میکند.

مسائلی که ویلیام جمز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی حقیقت داشتن یا نداشتن جوهر جسمانی و روحانی و مسئله مادیت و روحانیت است دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت داشتن کارهای جهان و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیه این مسائل پس از تحقیق مفصل باین نتیجه میرسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد بجهیر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند و این با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است زیرا که این عقاید مایه ناامیدی و دل‌سردی انسان است و حال آنکه اعتقاد بروحانیت و بقای نفس و وجود صنایع حکیم و فاعل مختار بودن انسان سبب میشود که شخص از روی نشاط و امیدواری و قوت قلب زندگی کند و بکار پردازد و باین عقیده که میتواند اوضاع جهان را روبه‌بود ببرد و جدوجهدش منشاء است و خوب کردنش نتیجه خوب و بد کردنش نتیجه بد دارد.

از جمله مسائلی که ویلیام جمز در آن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت است و در این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود در تفصیل آن بپرهیزیم همینقدر اشاره میکنیم که ویلیام جمز باوجود اینکه مسلک حکمای روحی دارد تمایلش بکثرت است اما نه بکثرت مطلق باین معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی واحد است از آن‌رو که موجودات همه بیکدیگر مرتبط و پیوسته‌اند ولیکن اطمینان نمیتوان کرد بآنچه بعضی از حکمای روحی معتقدند که یک حقیقت واحد که وجودش را بانتزاع و تعقل قائل میشویم حق است و موجودات دیگر که بمشاهده درمیابیم همه‌عاری از حقیقت میباشد زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درک امور نداریم و بنا بر مشاهده و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم و کسانی که بوحدت مطلق معتقد میشوند باز قیاس بنفس مینمایند بصرف تعقل حکم میکنند.



رویه‌مرفته ویلیام جمز اعتقاد واضح را باینکه در تحصیل علم و کشف حقایق باید تنها بمشاهده و تجربه متوسل شد بامشرب روحانیت و علاقه بدیانت جمع کرده و در هر مسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه مصادر این کتاب برای ورود در آن‌ها جانداریم. در زمان حیات ویلیام جمز دانشمندانی بودند مخصوصاً در امریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند و اکنون نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل بر صاحب این مشرب ایراد دارند از جهت اینکه در جستجوی حقیقت باصول عقلی نمیگراید و اصحاب حس اعتراض میکنند که بمباحث فلسفه اولی و امور باطنی توجه دارد. اشکال مهم اینست که حقایق نفس‌الامری فاعل نیست و در اینصورت قضایای علمی و مسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرار نمیدهد مخصوصاً سرزنشی که باصحاب اصالت عمل شده است اینست که اگر حق و باطل دایر مدار سود و مصلحت باشد اصول اخلاقی

مبشی بر خودخواهی و منفعت پرستی خواهد بود ولیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهند زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست و مرادشان مصلحت کلی است و بنا برین بیم اینکه منتهی بخودخواهی گردد نمی رود و در صورت مشرب پراگماتیسم هر چند بقول خود ویلیام جمز نام تازه ایست برای مسلکی کهنه ولیکن بصورتیکه آن دانشمند و هم مسلمان او عنوان کرده اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است .

بخش سوم تذکرات لازم

کسانیکه از حرکت ارتقائی علوم و فنون آگاهند و در سیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده اند میتوانند بدونکته لطیف توجه کنند : یکی اینکه هر چند در راه علم و حکمت همواره مراحل پیموده شده و ارتقا دست داده است هوشیاران از اهل علم و بدرستی نظر کرده اند دریافته اند که در بسیاری از عقاید که اختیار نموده اند باشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و علاوه هر چه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی بر میخوریم که پیش از آن بر نخورده بودیم و چهل مرکب داشتیم نکته دوم اینکه صاحب نظران همواره دودسته بودند که پنهان یا آشکار باهم کشمکش داشته اند یکی کسانیکه میخواستند همه امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که بر روش علمی یعنی محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده است در آورند و آنرا مادیون مینامند و دیگر کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای کشف راز دهر کافی ندانسته حقیقتی غیر مادی و نامحسوس نیز قائل بوده اند و برای هر یک از این دودسته اتفاق افتاد که بر حسب پیش آمد امور و معلومات و نظریات تازه که پیدا کرده اند و خود را بردسته دیگر غالب دانسته اند ولیکن بزودی دسته دیگر مسائلی طرح کرده عنواناتی پیش آورده اند که معلوم کرده است که فتح و غلبه فرقه مقابل کلی و قطعی نبوده است .

در کشمکش این دودسته هر چند کسانی بوده اند که دانسته یا ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگر هم داشته اند ولیکن باید انصاف داد که در هر دو دسته مردمان و الامقام بوده اند که جز وصول بحقیقت غرضی نداشته و بنا برین رأیها و نظریاتشان باید مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایه ترقی علم است و اگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا سبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر یک از این دودسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین اظهار عقیده راسخ بر مدعای خود متوجه و معترف بوده اند بر اینکه ممکن است بعدها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیده ایشانرا معلوم سازد و بنا برین نسبت بمدعای خود تعصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هر چه در راه معرفت پیشتر میروند باین نکته بیشتر میکنند و از تعصب جاهلانه

فصل چهارم

دورتر میشوند وحدت وشدت آن را تخفیف میدهند وهر دو دسته همواره بیکدیگر نزدیک میآیند. خاصه اینکه امروز همه معتقدند باینکه روش علمی صحیح روش جدید است یعنی هر فکر و فرضی هم برای دانشمند پیش میآید باید بمحک مشاهده و تجربه زده شود تا بتوان محل اعتبار قرارداد و صرف تعقل و استدلال منطقی کسی را بجائی نمرساند.

ازجمله شواهد براین گفته احوالی است که در نیمه دوم سده نوزدهم و این چندسال اول سده بیستم در حکمت و فلسفه مشاهده شده است که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفه تحقیقی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد در اواخر سده نوزدهم منتهی بفلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی بر اینکه حقیقت مطلق ندانستی است و آنچه دانستی است همانا عوارض و حوادث این جهان است که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی میباشد.

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم اصل علیت (۱) است مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است و هر چه واقع میشود ناچار مسبوق بامر دیگری است که مقدم بر او و علت او بوده و معلول بی علت نمیشود و علت بی معلول نخواهد بود و بنا بر این اصل علیت قاعده و وجوب ترتب علت و معلول (۲) را در آوردیم.

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمیشود و از معدوم چیزی بوجود نمیآید و بنا بر این مقدار موجودات کم و بیش نمیشود و این اصل را قاعده بقای ماده (۳) میگویند.

اصل دیگر قاعده بقای کارمایه (۴) است که بنا بر آن نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و کارمایه هم ثابت است و کم و بیش نمیشود بشرحی که پیش ازین گفته ایم. اصل دیگر که میتوان گفت نتیجه اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه جریان امور جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تخلف در آنها راه ندارد و بنا بر این آن قوانین از واجباتند و ضروری (۵) هستند نه از ممکنات (۶) و نتیجه کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه است ماشینی و تصور جهان ماشینی (۷) را میتوان تشبیه کرد مثلاً بیک کارخانه پارچه بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراك ماشینهای میشود و بر طبق قواعد معین و بر حسب اصل علیت تحولاتی در آنها صورت میگیرد و بشکل مصنوعات در میآید سپس آن پارچه ها و مصنوعاتشان به استعمال فرسودگی مییابند رشته ها پنبه میشود و دو باره خوراك ماشینها میگردد و این کیفیت همواره دور میزند و جریسان مییابد نه چیزی بر آن میافزاید نه کاسته می شود و

Principe de Causalité (۱)

Principe de la conservation de la matière (۳) Éternisme (۲)

Principe de la Conservation de l'énergie (۴)

Mécanisme (۷) Contingent (۶) Nécessaire (۵)

سیر حکمت در اروپا

جریانش بر طبق قوانین معین حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هر برت اسپنسر خود وجود امر نداشتنی را قائل بود و راه اعتقاد بامور باطنی را بسته بود کاسه‌های گرم‌تر از آتش یعنی متمایلان به ابدیت میتوانند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم در کار نیست و میتوانیم از فرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم و اگر هم در آغاز برای این جهان صناعی و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده و قوه را خلق کرده و این قوانین را مقرر داشته است امروز که میبینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است و کم و زیاد نمیشود و بر طبق قوانین معین مضبوط کار میکند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد.

و نیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان میتوان گرفت اینست که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غایت (۱) یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه میسازیم.

در مقابل این فکر و نظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار ننشستند و دیدند که در فرانسه و آلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را در عالم بوجهی اثبات کرده‌اند و انگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده است. در فصول پیشین شمه از عقاید این طبقه از حکما گفته‌ایم که هر یک چگونه امر معقول یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته‌اند اینک در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که در این باب پیش آمده باختصار گوشزد مینمایم.

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکائی است که مختصری از تحقیقات او باز نمودیم و وحکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان را بتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشد و مشربشان از جهتی بحکیم امریکائی نزدیک است اما سخنهاى تازه دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز باعجاب و نشاط آورده است.

بخش چهارم

بوترو

امیل بوترو (۲) از ۱۸۴۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است از زندگانش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب و قایع نقل کردنی نیست. در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول و تفصیلی ندارد ولیکن رأی او در باره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیسان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم از این گذشته استاد هانری برگسن است که از بزرگان حکما آخرین کسی است که خود را بمعرفی

او مکلف میدانیم .

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم در دو کتاب کوچک بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است : «امکان قوانین طبیعت» (۱) (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) و آن بحث درحقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنها است و حاصل آن تحقیقات اینست . قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی برقاعده و جوب ربط علت و معلول است و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد ولیکن ازیکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین برطبق مقتضای عقل ما بتصورمیآید و بزبان تعبیر میشود و ما امور را برحسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سیر میدهیم و مسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد بعبارت دیگر ما چون در امور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل ما با عقل کل منطبق شود و درست حکم کند و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور بمقتضای قواعد عقلی خود حکم کند و بآنها از نظر خواهشها یعنی حواجج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما بدرک حقیقت وافی نیست و از آن عاجز است و خواهشهای ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار^{۱۲} حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت الهی بر چیزی است که عقل و نفس ما بر آن حکم میکنند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط مییابد و دقیق میشود کم کم در می یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست و کلیت تام ندارد بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده میشود که یا بآنها بر نخورده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم و بنابراین قاعده علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت و قوانین طبیعی که مبتنی بر آنست نمیتوان جازم گردید. دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بربك روش نمیباشد و آنها را نمیتوان یک رشته پیوسته بیکدیگر فرض نمود جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسانهم برای خود خصایصی دارد چنانکه از قدیم باین نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید بر آنچه در جماد هست و آنرا نفس نباتی نام نهاده بودند و آن مایه حیاتست و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیایی بر آن جاری کنیم سر انجام چیزی میماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد و همچنین در حیوان چیز است (بقول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید بر مجرد حیات است و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد . انسان هم یقیناً در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام از این مراحل وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است چنانکه اصول

جانشناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی و شیمیایی درآورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جانشناسی مبیئت دارد.

و از نکاتی که این فقره را تأیید میکند اینست که موجودات با آنکه مرکب از اجزا میباشند یعنی هر فردی يك کل است که از جمع اجزائی ساخته شده است خصایص مجموعه ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست و زیاده دارد مثلاً يك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید بر مجموعه خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است و همچنین است حال حیوان و انسان و از اینجهت است که با معلوماتیکه از خواص يك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگر را بقیاس معلوم کنیم و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص بکار ببریم.

دیگر اینکه هرچه در مراحل وجود بالا میرویم می بینیم احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است و تقریباً ساکنست ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی بر حرکت تراست و انسان از حیوان هم متحرک تر میباشد. حاصل اینکه اصل در وجود حرکت است و ما باید علوم خود را مبتنی بر احوال حرکتی بکنیم و هرچه در مدارج وجود بالاتر میرویم این نظر را قوت دهیم.

این نکات که مذکور شد اکتشاف از بوترونیست و پیش از او میدانستیم اکتشاف برتر و نتیجه ایست که از توجه باین نکات گرفته است و آن اینست که چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را بنظر میگیریم می بینیم بنابر اینکه موجودات چندین طبقه هستند و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده و بر آن مزید شده است پس نمیتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول است بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است بعبارت دیگر فقط تبدل يك کارمایه بکارمایه دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایه تازه هم واقع میشود و قوه خلاقیت بکار میرود و کارمایه که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد پس بنا بر این تحقیق هم قاعده بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد زیرا که بمقتضای آن قاعده نمیابست کارمایه جدیدی بر کارمایه های قدیم اضافه شود و هم بر اصل علیت تنزل روی داد زیرا که کارمایه جدید معلول علتی که بر او مقدم باشد نیست.

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که هرچه در مدارج وجود بالا میرویم جبر تخفیف میابد و کم کم رو باختیار میرود چنانکه جسم جمادی را نمیتوان گفت که لامجبور است اما گیاه يك اندازه اختیار دارد هر چند اختیارش ضعیف است زیرا که در مواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون بحیوان میرسیم می بینیم اختیار یعنی تصرفش در امور جهان بسی بیش از گیاه است و انسان از حیوان هم بیشتر.

بعبارت دیگر هر چه در مدارج وجود بالا میرویم می بینیم عوارض و حدوث حوادث بیشتر و شدیدتر میشود و قانون طبیعی از کلیت دور و بجزئیات نزدیک میگردد تا

جایی که بشخصیت میرسد توضیح آنکه درجمادات می بینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمیشود چنانکه همه چیز را میتوان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود چون به نباتات میرسیم يك اندازه امور اتفاقی و استثنائی در آنها می بینیم که پیش بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حل به اتفاق میکنند و فقط در کلیات احوال آنها میتوان حکم کرد . چون بحیوان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد بسی افزون میشود زیرا علاوه بر اتفاقاتی که حیوان در آنها بانبات شريك است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتوان از پیش حکم کرد که فلان حیوان فلان وقت چه حرکت و چه عمل خواهد کرد ولی باز در کلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلاً زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت و فلان هنگام تولد خواهد کرد و پرستو در فلان موقع خواهد آمد و بچه خواهد گذاشت و بلبل چه فصل آواز خواهد خواند . اما چون بانسان میرسیم تقریباً همه اعمال او را اختیاری میبایم و آنچه از کارهای او میتوانیم تحت قاعده در آوریم و پیش بینی کنیم که انسان افرادش فاعل مختار است و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جمادات هیچ اختیار ندارد .

بعبارة دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد و نمیتواند پیش بینی کند مربوط بآن چیزی است که نفس میتواند و هر چه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزونتر است و اعمالش از کلیت دورتر و بشخصیت نزدیکتر یعنی نسبت بقانون جبر مستقلتر است تا آنجا که انسان هر فردش نوعیست و حکم خاص دارد و اختیارش از همه بیشتر است .

از اینها همه بدیعت نتیجه آخری است که بوترو از این مطالعات گرفته است و آن اینست که قوانین طبیعت اموری نیستند که در حد ذات خود واجب و ضروری باشند باین معنی که در میبایم و میتوانیم بگوئیم اصل در جهان حرکت و تعبیر است ولیکن تغیر همینکه جاری شد و تکرار یافت عادت میشود و این عادت است که از آنها تغیر بقوانین میکنیم مثل اینکه آب رودخانه که جاری میشود در آغاز مجرای معینی ندارد همینکه چندی جریان یافت برای خود مجری و بستر تشکیل میدهد و از آن بعد در آن مجری سیر میکنند و آن مجری برای او حرکت و قاعده و قانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست یعنی در آغاز نبوده و بعد ساخته شده و نیز اینجا که هست وجودش حتی واجب نیست و ممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد امور طبیعت هم جریانش بر طبق قوانین معین ضروری و واجب نیست در آغاز نبوده و کم کم بر حسب عادت چنین مقرر گردیده است .

اینست آن معنی که بوترو باین عبارت ادا میکند که قوانین طبیعت ممکن

است نه واجب پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور می بینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست بلکه نتیجه آنست و از آن حادث شده است پس میتوان استنباط کرد که مایه طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست و کاملاً مختار است و قوه اش هم نامحدود است همیشه پاره ای از نیروی خود را جریان داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته میشود راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده صورت کارخانه پیدا کرده و حق داریم که از آن تصور ماشین داشته باشیم اما چون نیروی او نامحدود است و در اصل مقید بقیودی نیست قوه خلافتش از کار نیفتاده و باز جریان مییابد چنانکه پاره ای از نیروی او بصورت جمادی جریان یافت و دستگاه کارخانه طبیعت ساخته شد سپس پاره دیگر از نیروی اصلی بصورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد پس قوه خلق و ابداع پیوسته در کار بوده و هست و خواهد بود.

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علیت و قوانین طبیعت استوار و پابرجا ماند اما از وجوب افتاد و در حد امکان درآمد و حقیقت اصل بقای ماده و کارمایه و مسئله جبر و اختیار نیز روشن شد و نکته دیگری که در تحقیقات اصل بوترو تصریحش را نیافته ایم و میتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدا بر امر محال تعلق میگیرد یا نمیگیرد نیز میتوان روشن کرد باین وجه که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی نسبت بعقل انسان اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنا بر این بر او محالی نیست.

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) در سال ۱۸۵۹ در پاریس بدنیا آمد هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان میداد و استادش آرزو مند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد و در بیست و دو سالگی بمقام استادی رسید و در دبیرستانها مشغول تدریس گردید و درسی سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت. رساله ای که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی اوست و پس از آن تصانیف دیگر بظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجه اول درآورد. در چهل سالگی بسمه مدرسی در کاز دو فرانس (۲) که مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد و امتیازات مهم دیگر نیز دریافت. گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده زبردست بود و هم گوینده شیرین سخن چنانکه

محضر درسش مجمع اهل علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند بحضور درمدرس او عشق میورزیدند. پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون در کار است تغییراتی بظهور رسید از جمله اقداماتی که بعمل آمد این بود که یهودیان را از خدمات دولتی محروم ساختند در آن موقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نواد یهود بود بیاس خدمات او مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت بازداشت و از حکمی که درباره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ولی او پذیرفت تا درس نوشت هم نژادان شریک باشد و چند مساه پس از این واقعه در آغاز سال ۱۹۴۱ و در حینی که مامشغول تصنیف همین کتاب بودیم در نتیجه بیماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر در گذشت.

تصانیف برگسن بسیار نیست اما همه در کمال اهمیت و محل توجه خاص و عام است کتب مشهورش از این قرار است:

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبه دکتري تصنیف کرد و باین عنوان است. «معلومات بيواسطه خود آگاهی» (۱) که اگر بخواهیم بیان خودمانی در آوریم باید بگوئیم «آنچه نفس باو علم حضوری دارد» و برگسن بنیاد فلسفه اختصاصی خود را در این رساله گذاشته و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که بر این بنیاد نهاده و تکمیلاتی است که در آن بعمل آورده و نتایجی که گرفته است.

اثر دیگر که پس از هفت سال بظهور رسانید باین عنوان است: «ماده و حافظه» (۲)

و آن تحقیق در جسم و روح است.

اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) و آن کتاب کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست و از چه عارض میشود و برای چیست.

اثر دیگرش باین عنوان: «تحولی اخلاق» (۴) یعنی تحولی که باخلاقیت مقرون است و این کتاب را یازده سال پس از کتاب دوم و هفت سال بعد از رساله خنده منتشر نمود و نظر کلی برگسن در امور عالم از آن کتاب بدست آمده و مایه شهرت عظیم او گردیده است.

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود بنام «استمرار و مقارنه» (۵) و در آن نظر خود را راجع ب فلسفه که از رأی انشتین در آورده بودند اظهار کرده است. آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد و دانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است بنام «دوسرچشمه اخلاق و دین» (۶) یعنی دوا مری که منشأ دیانت و اخلاق میباشد.

Les Données immédiates de la conscience (۱)

Le Rire (۳) Matière et mémoire (۲)

Durée et simultanéité (۵) L'Evolution créatrice (۴)

Les deux sources de la morale et de la religion (۶)

علاوه برین و گذشته از دروسی که در مدارس تقریر کرده است مقالات و سخنرانی ها از او باقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گرد آورده اند یکی بنام «نیروی روحی» (۱) و دیگری باین عنوان : «فکر و متحرک» (۲) .

برگسن را بزرگترین حکمای این زمان خوانده اند و بعضی گفته اند در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی ببلندی مقام او نیامده است از آنرو که ورق نو و بایی تازه در کتاب حکمت باز کرده است . عقیده فلسفیش را میتوان گفت با هر قلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است و روش فلسفی او بشیوه فلوسین و اشراقیان و عرفای مانزدیک است ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تعمق بامایه علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بعمل آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوه علمی جدید کاملاً آگاه بوده است . البته مخالفان بسیار هم داشته و دارد و شاید که اشتباهی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحب نظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده و خواهد بخشید . بیان وافعی از فلسفه برگسن برای مادر این مختصر البته میسر نیست که شایسته آنست که کتابی مفصل در آنباب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مقتاحی از آن بدست آورند از رؤس مسائل اجمالی بنگاریم و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی را خواهیم داشت .

...

مسئله که برگسن موضوع رساله دکتری خود قرارداد بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که دارای نفس خود آگاه است چه انسان اگر نفس مدرك مرید نمی داشت مختار نبودنش مسلم بود و این بحث پیش نیامد پس برای اینکه بتوانیم در این باب رأی درست بدهیم باید باحوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۳) نظر بیندازیم .

برگسن در مطالعه احوال خود آگاهی نفس بطرز خاص وارد شد و توجه کرد باینکه بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش میاید از آنست که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی است هستند مانند امور کمی نظر میکنند و از جمله این امور امر خود - آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است و خردی و بزرگی باین نحو تصور میشود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود و یا در دیگر محوی گردد و نسبت بآن زیاده و نقصان داشته باشد بعبارت

دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۱) و مکان مقرون است زیرا بعد است که باعث دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هر چیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی است که آنها حائز میباشند و روشن است که هر چه بعد ندارند مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس از هر قسم که باشد باعث و مکان در آن مناسبتی دیده نمی شود مثلاً دردهائی که نفس احساس میکند یا لذت و شادی که از زیبایی ها در مییابد یا مهر و کینگی که میورزد یا مدرکاتی که برای او دست میدهد یا ارادت که مسی نماید البته قوت وضعف و شدت و خفت دارد اما مقدار و کمیت ندارند چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر از جنس او که آنرا مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمیتوان منطبق نمود.

و نباید اشتباه کرد شدت وضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند یا امور بدنی که از آن احوال ناشی میشود که در آنها اشاره و مقدار هست و همین قمره شاید گاهی مایه غلط و سهو میگردد چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره و مقدار میبینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار تصور میکنند و نیز گوناگون و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هر فردی را هم میتوان منقسم با جزا تصور نمود ولی در احوال نفس افراد را جزا نمیتوان تشخیص کرد چه تصور افراد مستلزم تصور بعد و مکان هست و در احوال نفس بعد و مکان متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر از تکثر مقداری و عددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری که بحواس ظاهر درمی آید ولی ادراک احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست.

برای اینکه مطالب روشن تر شود تشبیهی میکنم هر چند احوال نفس را بامور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته اند در مثل مناقشه نیست و مقصود از این تشبیه که می خواهیم بکنیم مقایسه دو امر نیست بلکه برای اینست که از آنچه می خواهیم بیان کنیم تصویری دست دهد. پس بنظر بگیرد آوازی را که از گلولی خواننده بیرون می آید و مدت زمانی امتداد مییابد بدون اینکه نفس قطع شود در این مدت خواننده آواز را می غلطاند و زیر و بم یا درشت و نازک و بلند و آهسته میکند و بنابراین آواز احوال مختلف داشته و متنوع بوده است امانی توان گفت متکثر و متعدد بوده است و چنانکه گفتیم شدت وضعف در کیفیت آواز میتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد.

یک امر دیگر نیز هست که سبب میشود که کیفیت را با کمیت اشتباه میکنند و آن توالی و تعاقب کیفیات است که در مرور زمان واقع میشود و زمان را همه کس کمیت میداد در اینجا میرسیم بجان کلام و بنکته که بر گسن متوجه شده و بنیاد فلسفه اوست و آن اینست

که بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او بابعاد و یکی بادراك او در نفس اولی که کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هرگاه زمانرا مثلا در مدت يك شبانروز در نظر می گیریم چه میکنیم جز اینکه بنهن می آوریم که خورشید در مشرق دمیده و فضاى آسمان را پیمود و در مغرب فرو رفته و دوباره از مشرق سردر آورده است و اگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین بعبارت دیگر و قتیکه يك شبانروز می گوئیم تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف يك دایره آسمانی پس در واقع ابعادی را و مقارنه چیزى را با آن ابعاد بنظر آورده ایم و از این روست که زمان يك شبانروز را کمیت میدانیم مثال دیگر و قتیکه یکساعت می گوئیم آیا جز اینست که مثلا در نظر می گیریم عقربك ساعت را که مقارن فلان نقطه از صفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را در ذهن می گیریم که عقربك در مدت معینی آنرا میپیماید و چون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است و همین زمان است که در امور زندگانی و معاشرت با مردم منظور نظر است و در علوم هیئت و نجوم و ریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود و موضوع محاسبه میگردد که وقتی که زمانی را اندازه می گیرند و بمحاسبه می آورند در واقع ابعادی را اندازه گرفته و محاسبه کرده اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس در آوریم .

اینچاست که بیان مطلب مشکل می شود که معانی هرگز اندر حرف نایند ولیکن می گوئیم چشمانتان را برهم بگذارید و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنید و تو هم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمانرا از خود دور ساخته و بدرون نفس ضمیر رجوع نمائید آنچه در آنحال ادراك میکنید حقیقت زمان است و اگر باز بخواهیم برای روشن شدن مطلب از ناچاری بتشبیهی متوسل شویم گوئیم در آنحال ضمیر و احوال نفس خود را مانند نهری می یابید که در جریان است و احساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادات خود را بتوالی و تعاقب مستمراً جاری می بینید بدون اینکه آنها را با نقاطی از فضا و مکان مقارن سازید . این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم انسان بوجود خود جز ادراك این احوال چیزى نیست و نه تنوع آن احوال شماره و عدد است و نه اختلافشان کمیت است زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی غیر از تكثر کمی است بتطبیق اشیاء است بریکدیگر و تنوع کیفی بتداخل احوال است دریکدیگر از این گذشته بعد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر می شود اموری هستند متشابه و یکسان یعنی اجزائی که در آنها توهم یا حس میشود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالتی بحال ماقبل و حال مابعد مشابهت ندارد زیرا جمیع حالات در نفس اقتران می یابند و هر حالتی از احوال نفس همانا کل نفس است و همه احوال گذشته را در برو احوال آینده را زیر سر دارد

فصل چهارم

وجود مستمر بواسطه استمرار دائماً روبافزایش میرود پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یابین یکسان باشد.

باری آن امر که بدین گونه ادراک میشود کیفیت صرف است و این کیفیت را برگسن میگویند بازمان نجومی نباید اشتباه کرد و آنرا بلفظی میخواند که معمولاً مدت (۱) ترجمه میشود ولی دراینمورد خاص بنظر مسا بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرار را دراینمورد برای این معنی مخصوص اصطلاح کنیم.

پس کسی که وجود خود را درک میکند درواقع استمرار احوال خویش و تحول و تغییراتش را ادراک میکند و دکارت که میگفت « میان دیشم پس هستم » حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم و اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم بانسان مخصوص نیست بلکه بکلیه جهان و امور آن عمومیت دارد چون میدانیم که جهان و احوالش دائماً درتغیر است و بجای اینکه بگوئیم جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است و چون تغییر همانا حرکت است پس نظر برگسن بارای هرقلیطوس (۲) بوجهی موافق میشود که میگفت حقیقت جهان حرکت و تغییر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی درآورده است و هرچه دراین بحث پیش تر درویم مطلب روشن تر خواهد شد.

همین اشتباه که درباره زمان و حقیقت آن دست داده است درباره حرکت نیز روی نموده است باین معنی که درعلوم طبیعی و ریاضی و همچنین در مشاهدات روزانه متعارفی از حرکت چیزی که ادراک میشود همان مقارنه متحرك است با نقاط مختلف فضا تا آنجا که هرگاه نقاطی که نداشته باشیم که مقارنه و مناسبات متحرك را با آن نقاط بسنجیم حرکتش بر ما معلوم نمیشود چنانکه هرگاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کنند آن کالسکه یا کشتی را ساکن میندازیم پس دراین موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته ایم بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرك از آنها میگذرد توهم نموده ایم و در ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند و بحاسبه

(۱) Durée

(۲) رجوع کنید با آغاز جلد نخستین از این کتاب و آنجا گفته شده است که در مقابل هرقلیطوس برکائیدس اصلاً منکر وجود حرکت بود و زینون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکر میکرد از حرکت تیر بر تابی و مسابقه لاک پشت باشخص تندرو و امثال آنها و با وجود روشن بودن مقالات کمی نتوانسته است آنها را بدلیل رد کند و برگسن بتفصیل بیان میکند که علتش اینست که استمرار را با زمان اشتباه کرده و در امر کیفی بحث کرده اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم.

سیر حکمت در ادویا

میآورند جز این نمیکنند ولی حرکت مجموعه از سکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است و پیوسته و متصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل میبود و عبارت دیگر استمرار است و کمیت نیست بلکه کیفیت است .

نشانی دیگر برای آنکه حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی که در جهان واقع میشود در يك آن سرعتشان نصف شود یا دو برابر گردد در ظاهر امور عالم و همچنین در محاسبه اهل فن نسبت بزمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد مثلاً اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود ابتدا گمان می رود که شبانروز بجای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد ولی بنا بر فرضی که کردیم که جمیع حرکات در همانوقت دو برابر تند شود البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دو برابر تند شده است پس در مدتی که دیروز خورشید مثلاً پانزده درجه از درجات آسمان را میپیمود و آنرا یک ساعت مینامیدیم امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود اما چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است در همان مدتی که دیروز عقربك از ساعت يك ساعت دومیرسید امروز از ساعت يك ساعت سه خواهد رسید و بنا برین در محاسبه منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد در صورتیکه در حرکت و زمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده است و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تفاوت کرده است مگر این که بضمیر خود رجوع کنند و حقیقت حرکت را ادراک نمایند زیرا برای ادراک حقیقت حرکت نیز باید همان کاری را کرد که برای ادراک زمان کردیم یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکون های متوالی و مقارنه متحرک را با نقاط مختلف از ممبر او و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراک کنیم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم و حرکت اشیاء را بجران دائمی احوال نفس بسنجیم که تغییرات استمراری او البته بجای خود میباشد .

پس میان حرکت حقیقی و زمان حقیقی مشابهت تام هست بلکه هر دو يك چیز است یعنی استمرار در تغییر است و به بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست .

تشخیصی که در امر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم درباره نفس و خود آگاهی او نیز میتوان کرد باین معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقی: ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراک میکند و کمیت میانگارد باعتبار اینکه آنها را با مکان و بعد مقرون میسازد و باطن و حقیقتش آنست که استمرار را در ادراک میکند و این مطلب روشن تر خواهد شد باینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنانکه برگسن در نظر دارد بشویم .



خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که انسان يك قوه حس دارد و يك قوه عقل و مکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را بحس ادراک میکند که اینرو

آنها را محسوسات میگویند و کلیات را که بحس در نمایند بعقل درمییابد و از اینرو آنها را معقولات مینامند.

احساساتی را که حواس از مادیات درمییابند خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید و عملش را میتوان ادراک دانست زیرا که از تأییدی که بواسطه اشياء مادی بر حواس وارد میآید برآستی چیزی دستگیر نفس میشود و نفس از آنها متأثر میگردد و از آنجهت حالتی غیر از حالت پیشین برای اودست میدهد چگون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلاً وقتی که چشم انسان رنگ میبیند یا گوشش آوازی بشنود یا زبانش طعمی میچشد برای نفس حالی دست میدهد غیر از حالی که پیش از دیدن رنگ یا شنیدن آواز یا چشیدن آن طعم داشت و دست دادن این حالت همانست که ادراک مینامیم اما عقل وقتیکه ادراک کلیات یا معقولات میکند چنین حالتی برای اودست نمیدهد درواقع باید گفت عقل کلیات را درک نمیکند بلکه آنها را بتجربید و انتزاع میسازد و میداند که کلیات و معقولاتی را که عقل درمییابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده اند (باعتبار آنکه درازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از لحاظ مفهوم میشود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید بخوبی در مییابید که تصورات همه مصنوع عقل میباشد.

پس درواقع عمل عقل درباره معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است و آنها را بلفظ و نطق درآوردن و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته میشود البته چنین خواهد بود پس قضایائی که عقل بآنها حکم میکند و همچنین حجتها و براهین که برای احکام میآورد بحقیقت ادراک بآن معنی که گفتیم نیستند زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمیکند.

خواهید گفت ادراک جزئیات که منتسب بعقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمیدانید پس فایده عقل چیست؟ جواب برگسن اینست که عقل بانسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول بادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است. باین معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی بکشمکش میکشد و کشمکش آلات و اسباب میخواهد بنابراین ناظم کارهای جهان بهر یک از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگانی باید بکنند بفطرت و غریزه میداندند و میکنند و بعقل محتاج نیستند درندگان بفطرت شکار کردن میداندند و مسورچه بفطرت دانه جمع آوری میکند و زنبور عمل بفطرت انگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان

بفطرت آشیانه میسازند و همچنین هریک از جانوران اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد و نه آن غریزه‌ها و فطرتها را یا اگر دارد بآن قوت و فراوانی نیست و کارزندگانی را کفایت نمیکند در عوض باو عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارک مینماید .

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق و علم بكنه اشیا و كار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و بآن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تأمین نماید و اینکه انسان را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند زیرا اگر جانوران دیگر هم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است و از خود تصرفی نمیکند اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد و همه آنها را بعقل و قوه متصرفه انجام میدهد و حتی علوم و فنون هم که عموماً معرفت حقایق میدانند در واقع معرفت حقایق یعنی علم بكنه نیست بلکه علم بوجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیه مصنوعات که بآن آلات و افزار ساخته میشود و اندك توجهی بفنون طبیعی و ریاضی این مدعا را روشن مینماید .

نظر باینکه در اصل عقل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده و در این باب سروكارش باماده و اشياء جسمانی است و جسم دارای ابعاد است و مهم ترین امری که عقل میبایست متوجه شود کمیتی یعنی مقدار و شماره بوده است اینست که قوه عقلی انسان همه مشغول بامر کمیت و انواع و خصوصیات اوشده و چنان در آن مستغرق گردیده که از امور کیفی تقریباً غافل مانده تا آنجا که بکیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم بكنه تأیید و تقویت نموده اینست که اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند محتاج است باینکه در اشياء و احوال آنها ثبات و بقائی باشد و گرنه کاری کرده شود همچون نقش بر آب خواهد بود پس بچیزهایی دست برده است که يك اندازه تغیر و تحولشان ضعیف بوده و بظاهر ثابت و ساکن مینموده‌اند بنابراین عقل انسان سکون را اصل پنداشته و کمال را در آن دانسته و حرکت را امری عارضی انگاشته است و حتی بكنه حقیقت حرکت هم بر نخورده و تصویری که از آن دارد سکونهای متوالی است در نقطه‌های متتالی و حال آنکه اصل حرکت است . تصور انسان را از جریان امور جهان میتوان تشبیه بسینما نمود چون اگر رشته عکسهای سینما (فیلم) را نظر کنید میبینید چیزی نیست جز یکسره فراوان از عکس‌ها که هریک از آنها منظری است از موضوع سینما که در هر حال سکون است همینکه رشته را با چرخ بحرکت در آوردند توالی آن عکسهای ساکن آن منظر را متحرک بنظر میآورد . حقیقت امر جهان بکلی بر خلاف اینحال است یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمیبیند بدلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور

سیماست یعنی حرکت را مجموعه از سکونها میپندارند حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنانست که گویی حرکت مجموعه از سکونهاست .

بعبارت دیگر معلوماتی که به تعقل حاصل میشود و بصورت علم و فنون درمیآید حقایق هست اما حقایق نسبی و اضافی است نه حقایق مطلق و علم بکنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم . خواهید گفت در اینصورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد و آیا انسان از درک حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست و انسان قوه ادراک حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را در علم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست و سودمند و البته در علوم و فنون بکار است اما وسیله ادراک حقیقت نیست و تعقل چون از درک مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دورتر کرده بساختن مفومات کلیه و کار بردن آنها میبردازد .

در اینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش از این گفته ایم که سابقاً و قریباً حکمت یا فلسفه میگفتند مجموع مقدماتی را که محققان و متجسسان بدست آورده بودند قصد میکردند و آنرا بحکمت نظری و علمی و هر یک از این دو را هم بفنونی مشعب میساختند مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل وسایل امر معاشند نه برای درک حقیقت ولی انسان ادراک حقیقت هم میتواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم و آن تقریباً مطابق است با علمی که سابقاً فلسفه اولی و الهیات میخواندند و اروپائیان پیروی از ارسطو متافزیکا (۱) میگویند و مترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده ما بعد الطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمه خوبی نیست و همه جا نمیتوان بکار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی بکار میبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است .

پس بعقیده برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا و ادراک حقایق است ولی راهش تعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک حقیقی نیست (۲) چه ادراک حقیقی آنست که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و اینحال به تصور و تصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل و قوه دیگری دست میدهد که برگسن آن را لفظی (۳) میخواند که مادواصطلاح برای آن

(۱) *Métaphysique* (۲) چون تصدیق مبنی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن باشئی و غالباً مصنوع ذهن است .

(۳) آن لفظ *Intuition* است و آنرا در موارد مختلف به لفظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه الهام مانند آنها برگسن آنرا بمعنایی گرفته است که مادر و بنی ترجمه کردیم که با معنی اشتقاقی آن مناسب است و حان بینی هم میتوان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که به اینعمل جان و روان را میتوان دید چنانکه هانف اصفهانی میگوید چشم دل باز کن که جان بینی و خواجه حافظ هم میفرماید .

دیدن روی ترادیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

پیشنهاد میکنیم و هر دورا بکار میبریم یکی از آن دو اصطلاح که بترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است و دیگری که بحاصل معنی نزدیک تر است جان بینی است.

برای کسانی که با اصطلاح عرفا آشنائی دارند میگوئیم آنچه مادران بینی یا جان بینی اصطلاح میکنند اگر عملش را در نظر بگیرند همان است که مراقبه میگویند و اگر حاصلش را منظور بدانند آنست که مکاشفه میخوانند اما برای اینکه بفهمان نیتیم و بیاناتمان باتصوف خلط و مشتبه نشود بجای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار میبریم در عین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمیداریم.

حاصل اینکه برگسن ادراک حقیقت را میسر میداند و آنرا فلسفه میتواند و راه وصولش را استدلال و احتجاج و اقامه برهان نمیداند بلکه درون بینی را وسیله آن میانگارد.

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی باتعلل منافات دارد و قوه درون بینی با قوه عقلیه متباین است بلکه برعکس است و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلا تعقل است و فرقی باتعلل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسطوح میگردد و عمقی فرو نمیرود ولی درون بینی بدرون میرود. در مقام تشبیه میتوان گفت تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود گردا گرد خانه بگردد و درود بوار را از بیرون ببیند و عکس بردارد اما درون بین مانند آنست که بدرون خانه میرود و اجزاء خانه را يك يك می بیند و با آن آشنا میشود.

البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است زیرا که نسبت بخانه سیر بیرونی و درونی است از يك نوع است ولیکن سیر درونی و بیرونی حقیقت از يك نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا عبارت دیگر تعقل وصف عیش است و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراک حقیقت است تعقل وصف و تعریف و رسم آنست بوسیله درون بینی خود شئی را میتوان دید اما بتعلل از آثارش پی بوجودش برده میشود و خلاصه درون بینی آنست که عاقل بامعقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که درد را حس میکند اما عالم مانند کسی است که درد را در کتاب میخواند و نظر باین تشبیه برگسن میگوید درون بینی همدردی عقلی (۱) است یعنی عقل وقتی دور بین میشود که بامطلوب که متحد و همدرد گردد.

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که سابقاً در کار زمان و حرکت گفتیم و قتیکه برای معلوم کردن حرکت یا زمان نقاطی را که متحرك از آنجا میگذرد یا اوقاف آنرا در نظر بگیرند و بتصور در آورند این تعقل است و ادراک ظاهر امر است

چون رجوع بضمیر خود کردید و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع میشود دریافتید این درون بینی و ادراک کنه و عمق شیئی است.

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیله تعقل منطقی و بغیر وسیله درون بینی ادراک نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که میخواستند بدلیل و برهان بدون ترجمه و مشاهده خواص جسم و حقایق مادی را دریابند و همچنانکه علوم طبیعی بوسیله تجربه و مشاهده بمرحله تحقیق رسید فلسفه هم بوسیله درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خواهد رسید تا کنون فیلسوفان غالباً کان اهل علم و فنون را کرده اند یعنی جای اینکه بدرون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده اند مانند اهل علم خواسته اند بتفصیل و تشریح حقیقت را دریابند و آنرا بوصف و تئیر لفظی حد و تعریف درآورند و حال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق و سخن گوئی نتیجه عقل است و جز چیزهاییکه بتعقل درمیآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراک کردنی و دیدنی است نه گفتنی و شنیدنی اینست که حقایق که آن دانشمندان بدست آورده نسبی و اضافی است نه حقیقی و مطلق تا آنجا که انسان را از درک حقیقت عاجز دانسته و وصول بفسفه را نامقدور پنداشته اند.

نظر باینکه سخن گوئی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشیا را در نمی یابد و آنچه را در مییابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید الفاظ و عباراتی که در سخن گوئی بیرونند فقط معانی را که عقل در مییابد میتوانند به بیان در آورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراک میشود وافی نیستند چه آنها حقایق بسیطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسمی برای آنها ترتیب داد. از اینروست که کسانیکه بدرون بینی حقایق درک میکنند آنها را نمیتوانند مانند اهل علوم و فنون بیان علمی و منطقی درآورند و بنا برین یا از اظهارش خود داری میکنند یا بتشبه و تمثیل متوسل میشوند.

خلاصه درون بینی یا جان بینی بشرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد میکند و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس بآنها اشاره کرد.

بسیاری از محققان براین روش اعتراض کرده اند که پسیایه محکم ندارد و بنیادش بروهم است علم و عقل را کنار میگذازد و بجای علم عرفان مییافت و استمداد از باطن (۱) میکند و اوهام میتراشد و بجای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارد بکار میاندازد اما برگسن طرفداران او میگویند اشتباه کرده اید که میپندارند ما علم را کنار گذاشته ایم ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد پس از آن باید بدرون بینی یعنی فلسفه

پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یابد عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوه عقلیه است که توجه خود را از عمل وامور معاشی منصرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد و از اینجهت است که فیلسوف هرچه از آلائشهای دنیوی دورتر و وارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن بحقیقت کامیاب تر میشود زیرا اشتغال بهجوائج معاشی و زندگانی است که عقل را از توجه بحقیقت باز میدارد درون بینی خیال بافی و اوهام تراشی نیست و بنیادش بر علم باید باشد چنانکه از بیرون و عالم ظاهر بدرون و باطن متوجه است و کاری است بس دشوار و مشقت دارد و باسانی میسر نمیشود و اما اینکه میگویند عرفان باقی و استمداد از باطن میکند اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی فکری و یله دادن بیخ و اتفاق است برگسن فسر سنگها از آن دور است فکر را بشدت بکار می اندازد و هرچه میگوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق است و اگر مراد از عرفان بدرون نگرستن و بسا مراقبه بمکاشفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شور و مستی جوانی و جاهلی است ما آنرا منکریم اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته بینی است ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته از علم و صنعت و ادب و کشف حقیقت کار میکند بدون این قوه رنجش بیهوده است چنانکه پزشک البته بساید معلومات طبی را بدرستی فرا گرفتن باشد اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری بخطا می رود و شاعر و نقاش و مهندس و مانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند بد شعر میگویند و بد نقش میکشند و زشت ساختمان میکشند. مخترعان و کاشفان همه اختراعات و اکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند و گرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع و اکتشافی نکرده اند. هزار ها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند. اما فقط معدودی از ایشان که ذوق و قوه درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رأی تازه اظهار کرده اند.

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمایانجامد و پایان این سخن این است که بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید نرسد اما آنچه بدان میرسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی و باید همه راهروان دست بدست دهند تا بحقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود.

از آنجا که بیان فلسفه برگسن را آغاز کردیم تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت استمرار است و فلسفه ادراک استمرار است بوسیله جان بینی اینک می پردازیم ببعضی از مطالبی که برگسن بر این بنیاد و بدین روش تحقیق فرموده است.



در آغاز این سخن گفتیم مسئله که برگسن در نخستین رساله خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود سپس دامنهٔ مقدمات دراز شد و جز این چاره نبود و لازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند اکنون اگر بیان ما وافی بوده و مطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار بوجهی که برگسن پیش خود حل نموده آسان خواهد بود.

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی بر عملیات است و نظر بر اشکالاتی که دارد اهل علم بر مختار بودن انسان میکنند و عمدهٔ آن اشکالات در این زمان مسئله وجوب ترتب معلوم بر علت است که چون هیچ امری بی علت نمیشود پس اراده که هر کس بر هر امری میکند علتی دارد و آن علت را هم علتی است و سلسلهٔ این علت ها همچنان کشیده است پس اراده مزبور نظر بوجوب ترتب معلوم واجب بوده و آنکس در اراده خود مختار نبوده است. و از زمانیکه قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها در ذهن بر حسب مناسبات معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی در ذهن مایهٔ حصول معنی دیگر میشود پس معانی نسبت بیکدیگر حکم علت و معلول دارند و وجوب ترتب معلول بواسطهٔ قانون بقای کار مایه نیز تأیید شد از آن رو که گردش جهان را مانند گردش ماشین های کارخانه جلوه گر ساخت و تصور جهان ماشینی را برای دانشمندان پیش آورد و این قاعده را نسبت بکار مایهٔ حیاتی و خود آگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند و چنین پنداشتند و نیروئی که مایهٔ حیات و خود آگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است و باندک تأمل آشکار میشود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نماند و جمیع اعمال و ارادات انسان موجب خواهد بود.

برگسن میگوید کسانی که این استدلال را میکنند و همچنین آنان که این استدلال را میخواهند بدلیل و برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم میکنند و حقیقت زمان را که استمرار است بازمان ظاهری که مرتبط بمکان است خلط مینمایند قاعدهٔ وجوب ترتب معلوم اگر درست باشد در اموری است که بتعلل منطقی درمیآید یعنی مربوط بامور مادی و کمی میباشد ولی بامور کیفی و بنفس خود آگاه تعلق نمیگیرند. معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان و اشیا نیستند تا بیکدیگر منطبق و منظم شوند و حکم علت و معلول بر آنها جاری گردد و چنانکه گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در یکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودند متحدند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزاء جدا از نفس بعبارت دیگر اگر مثلاً کسی بنا بر مهر فرزندی بفرزند خود نوازش کند یا اگر از روی کین دیگری را بزند یا بر حسب خواهش نفس عملی بکند نباید گفت مهری که در نفس او عارض شد او را برانگیخت که اراده بر آن نوازشی کند یا کین او را برانگیخت که اراده بر زدن نماید یا خواهش نفس او را وادار بآن عمل کرد زیرا که آن مهر و آن کین و

آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس میباشد نه اموری که عارض نفس شوند پس اراده که بر زدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد معلول خود نفس بوده معلول معنائی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد و سلسله علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بخوانیم و قاعده کارمایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است.

این تحقیق بر گسن که بسیار مفصل است و مافقط با اشاره از آن اکتفا میکنیم مبتنی بر همان عقیده است که درباره نفس اظهار کرده و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است، این عقیده را هم بدرون بینی و جان حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود دارون بینی کند این حقیقت را درمیابد و نیز بر همه کس از همین راه مکشوف و مشهود است که نفس در اراده های خود مختار است و چیزی او را از این اختیار باز نمیدارد مگر ملاحظات و موانع خارجی که بساهست که انسان بر امری اراده میکند که به میل و اقتضای نفس نیست و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی به مسئله جبر و اختیار چنانکه محل بحث ماست ندارد زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضایان بر امری بغیر تمایل خود اراده کند همین دلیلی بر مختار بودن او است.



بنیاد فلسفه بر گسن را در کمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدر کفایت تفصیل دادیم تا بر خوانندگان چیزی دستگیر شود اما مباحث مختلفی که بر گسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمیتوانیم بیان کنیم چون هر قدر باختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد پس ناچار با اشاره میگردانیم که همینقدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند در چه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است.

مسئله جبر و اختیار را که بآن اشاره کردیم بر گسن در همان رساله نخستین طرح کرده است. در کتاب دومی که انتشار داده و « ماده و حافظه » نام گذاشته است بشحقیق امر حافظه پرداخته است از آن رو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است.

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست حاجت بشرح و بیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را بیاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود. سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است یا امری است مجرد از بدن. بعضی از فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی شده اند

که حافظه در مواضع معین از دماغ یعنی مغز سرجا دارد و بفاسد شدن آن نقاط مغز چنانکه در بعضی از بیماری ها واقع میشود حافظه هم باطل و فاسد میگردد پس حافظه خاصیت ماده است. برگسن با شرح و بسطی تمام در کتابی که نام بردیم و در تصنیفهای دیگر خود با تحقیق در چگونگی حافظه و بیماریهایی که حافظه را مختل میسازد بوجه علمی باز مینماید که حافظه خاصیت مغزیست و فرق است میان حافظه و ذاکره یعنی فرق است میان اینکه چیزی را دریاد داشته باشند و اینکه آنرا بیادیاورند. حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا و معانی را دریاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه بعکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است تصاویر اشیا و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذاکره قوه ایست از دماغ که بوجوبانی و در اوقاتی پرده را پس میکشد و آنچه در حافظه مضبوط است بیاد میآورد.

ذاکره عمل است و عمل کار بدن است و دماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی از بدن است ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی اند و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری میباشد کسانیکه حافظه را خاصیت دماغ یعنی تن میدانند باز همان اشتباه را دارند که استمرار احوال را بنظر امر مکانی مینگرند.

حافظه که صور در آن مضبوط است راجع بزمان گذشته است و در سطح خود آگاهی نیست بلکه در عمق است. ذاکره که عملی است که بواسطه آن صور را بیاد یعنی سطح خود آگاهی میآورند تعلق بزمان حال دارد و در واقع امر نامحسوس را محسوس میسازد پس متعلق بماده یعنی تن است زیرا که زمان حال همانا مرتبط بتجسس است و تجسس بماده تعلق دارد.

و چون بحقیقت بنگری امور گذشته معدوم نیستند موجودند فقط از منشا اثر بودن افتاده اند و فرق گذشته و حال اینست که امور گذشته در عمل فعلی دخالت ندارند و آنچه در عمل فعلی دخالت دارد آنرا حال حاضر مینامیم. شخص انسانی بزمان حال مشغول است از آنرو که باید برای امر زندگانی عمل کند و از گذشته یعنی از اموری که موجودند ولی در حافظه میباشد فقط آنچه را برای عمل زندگانی بکار میآید بیاد میآورد و حاضر میکند پس فراموشی نسبت بامور گذشته از جهت اشتغال بامر زندگانی است پس اغراض زندگانی است که فراموشی و غفلت میآورد و اگر شخص از اغراض زندگانی و ارسته شود امور گذشته همه برای او حاضر خواهد بود چنانکه بتجربه رسیده است که این حالت را برای اشخاص دردم احتضار دست میدهد که جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده اند در یک آن بیاد میآورند از آنرو که در آن از دنیا دست شسته و وارسته شده اند.

تحقیقی که برگسن در امر حافظه و مسائل مربوط بآن کرده مبسوط است و منجر بتحقیقات و اظهار نظر های بسیار در مباحث مختلف روانشناسی شده است از قبیل مبحث

تداعی معانی و مبحث کلیات یعنی حقیقت آنها و چگونگی حصول صور کلیه در ذهن و نیز مبحث خواب و آنچه در خواب دیده میشود و مبحث فکر و اعمال دماغی و عقلی و روی هم رفته از همه تحقیقات بوجه بدیع علمی نتیجه میگیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند و انسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن و از دماغ که آن نفس در زمان است و در مکان نیست و شامل احوال گذشته است و احوال آینده را آماده میکند و بادماغ مناسبتی دارد که آنرا بعمل و امیدارد و در آن هنگام بجهان مکانی مرتبط میشود و زمان حاضر را صورت میدهد و چون روح از تن مستقل است و محصول تن نیست میتوان معتقد شد که حیات او هم بسته به حیات تن نباشد و پس از تن باقی باشد.



سخن در نفس و خود آگاهی او ما را بگفتگوی تن یعنی جسم یا ماده کشانید. برگسن جهان جسمانی و مادی را چنانکه بعضی از حکما ادعا کرده اند بی حقیقت نمیدانند و میگویند ممکن است آنچه ما از عالم مادی ادراک میکنیم نمایشها و ظواهر باشد اما اگر هم چنین است البته حقیقتی هست که این قسم در نظر ما نمایش مییابد راست است که ما غیر از تصاویر چیزی درک نمیکنیم اما ناچار اصلی هست که این تصاویر عکس اوست و چنین نیست که این تصاویر موهوم و بی حقیقت باشد و فقط مخلوق و مصنوع ذهن یا دماغ ما باشد دماغ جزئی است از جهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل از دماغ باشد.

جهان جسمانی امری است متصل واحد و تکثر و اختلافی که در آن دیده میشود بمقتضای عملی است که انسان مجبور است در محیط خود بکند چون باید در محیط خود عمل کند ناچار است آنرا با جزا قسمت نماید که در هر جزئی بتواند تصرف کند و این تجربه و تقسیم را بتوسط حواس و قوای مندر که خود انجام میدهد پس ادراک انسان از اشیاء متناسب است با عملی که در آن اشیا بکند.

در هر حال جسمانیات تصاویری هستند که ادراک میشوند بعضی از آن تصاویر برای انسان تن را مصور میسازند و بعضی دیگر اجسامی را که بر تن محیط میباشند و این دو قسم از تصاویر بر یکدیگر تأثیر دارند و از یکدیگر متأثر میشوند بعبارت دیگر هر یک در دیگری حرکاتی احداث مینمایند.

حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك را نسبت بمقاطع مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغییر حالت و کیفیت است و در نظر برگسن همه تغییر است و همه حرکت است اما متغیر و متحرک کی در کار نیست و تصور حرکت را باید قیاس بنفس نمود که حرکتش بدرون بینی دریافت میشود: در واقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است.

پس اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمرار احوال است زیرا که عین

حرکت و تغییر است اگر بنظر سطحی بنگریم یس بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود ولیکن چون بحقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است و ممکن یا بعد بواسطه حرکت در ذهن مصور میشود. در واقع ذهن خطا میکند که بعد را ثابت میگیرد و بر حرکت مقدم میندازد و سبب اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیز ثابتی فرض کند و سکونی قبل از حرکت قائل شود و حاصل آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد و این هر دو تصوری است که برای ذهن نظر بحاجت عملی دست میدهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است.

این مبحث ماده و مناسبتش با روح و خود آگاهی نیز تحقیق عمیق مفصلی است که ماقط اشاره ای از آن کردیم و برای تفصیلش بیش از این جانداریم.



در کتاب معتبر خود که آن را تحول خلاق نامیده است برگسن بتحقیق در امر حیات یعنی جان و جاننداری میبردازد و باین مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد میشود و تصدیق میکند که موجودات جاندار در حال تحول و ارتقاء بوده و هستند و از مراتب بسیار پست و ساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده اند جز اینکه سیر حیات در راه کمال در چندین خط مختلف بوده است یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذایی را مستقیماً از عناصر طبیعی میگیرد یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذایی را بیشتر از نباتات در مییابند جانوران هم دورشته بوده و دونوع سیر کرده اند یکی رشته که منتهی بظهور جانوران موسوم بهوام شده و مرتبه کمالش مورچه و زنبور است که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشته ای که جانوران استخواندار و چهار پایان رسیده و سرانجام بنوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگی محتاج با اجتماع است.

ایندورشته از جانوران گذشته از اینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیله ای که برای پیش بردن امر زندگانی دارند نیز متفاوت است باین معنی که چون جانوران باید در امر زندگانی تدبیر بکار ببرند قوه تدبیری در طبیعتشان نهاده شده است که بواسطه آن بفطرت و بدون رویه عملیاتی میکنند و آلات و ادواتی را که طبیعت بآنها داده است بکار میاندازند و امر زندگانی خود را پیش میبرند. این قوه تدبیری فطری که آن را غریزه (۱) هم نامیدیم در همه جانوران هست اما در جانوران رشته اول خاصه مورچه و زنبور عسل کاملتر است که بفطرت و غریزه لانه های مفصل میسازند و مهندسی میکنند و خوراک فراهم آورده ذخیره مینمایند و امور اجتماعی خود را انتظام میدهند اما جانوران رشته دوم چون درمدارج کمال بالامیروند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف میشود و قوه عقلیه (۲) جای آنرا میگیرد و تدبیر امور اجتماعی خود را بتعقل میسازند و تعقل بوسیله دماغ صورت میپذیرد و تفاوت ظاهرش با غریزه اینست که غریزه بدون اختیار

عمل میکند و افعالش موجب است و تصرف بکار نمیرد ولی عملی که از تعقل سر میزند اختیاری است و عقل متصرف است ولی چنانکه پیش ازین گفتیم عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و بکار بردن مواد است بجهت حوائج امورشندگانی و ازین رو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و بکمیت درآوردن اشیاء است بعبارت دیگر عقل درواقع مهندس است و کار عمده اش مهندسی است و باماده سروکار دارد مگر آن مرتبه عالی از عقل که خاصیتش ادراک حقیقت است و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آنرا درون بینی نامیدیم و از مادیات بروحانیت رسیده و از آرایش عمل و ارسته شده است و این قوه ایست منحصر بانسان چنانکه میتوان گفت انسان جنس چهارم از جانداران است (۱)

پس از آنکه قاعده تحول موجودات را قبول کردیم و این مسئله پیش میآید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات میشود چیست و چه چیز ماده را بر میانگیزد که باینصورت ها درآید. علمای طبعی داروین و اسپنسر آن را خاصیت خود ماده پنداشته اند که بر حسب تصادف و پیش آمد امور خارجی تغییراتی دست میدهد و این صورتها را پیش میآورد و گفتیم که آنان جهان را با شین مسانده کرده اند (۲) بعضی دیگر برای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه بر حسب اراده مدرکی مانند اراده انسان وضع میشود (۳) تصور ماشینی جهان نظر حال را مقدمه آینده میندازد.

برگسن اگر چه بنظر جماعت دوم متمایل تر است هیچیک از این دو نظر را تمام و درست نمیدانند و معتقد است که در طبیعت قوه ایست که او را بسوی حیات میکشاند و آن قوه را نشان حیاتی مینامد (۴) که قوه ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل میکند بواسطه مقاومت ماده میشکافد و مانند نارنجکی میترکد و پخش میشود و بشعبه های بسیار منشعب میگردد و بصورت اجناس و انواع و اصناف و افراد در میآید و با داروین و لامارک و پیروان آنان این اختلاف نظر را دارد که مانند ایشان ظهور اجناس و انواع را بتحول پیوسته تدریجی نامحسوس نمیدانند بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس و انواع ناگهان صورت میگیرند اینست که گفتیم نشاط حیاتی مانند نارنجک میترکد.

چون در احوال قوه حیاتی را بنظر تأمل مینگریم خاصیت اصلی او را چنین در مییابیم که جریانی است از تنخمی بتخم دیگر و مجرای آن بدن جانسور یا گیاه است این

(۱) جنس اول گیاه جنس دوم جانورانی که به واسطه منتهی میشوند جنس سوم جانورانی که بیستاداران منتهی میشوند جنس چهارم انسان.

(۲) داین رای را ادو بایان *Mécanisme* میخوانند یعنی ترتیب ماشینی.

(۳) داین نظرها *Finalisme* میگویند یعنی اعتقاد بوجود غایت و مقصد.

(۴) *Elan vital*

قوه حیات که نهضت میکند اگر حرکت و اختیار را از دست داد و بحال خمود افتادوبه- استفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود و اگر حرکت در آمد و اختیار را بدست گرفت و میدان عمل خود را وسعت داد جانور خواهد بود و در جانوران می بینیم از جمله اجزاء بدن سلسله اعصاب مخصوصاً اهمیت مییابد چنانکه گویی همه اجزای دیگر بدن برای وجود اوست و هرچه سلسله اعصاب رو بکمال میرود افعال جانور بیشتر مقرون با اختیار میگردد. گیاه و جانوری که اعصاب ندارد یا اعصابش ساده و بی پیرایه است از اختیار عاری است و افعالش موجب است و بنا برین میتوان معتقد شد که سلسله اعصاب است که منبع و مخزن اختیار در افعال مییابد.

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که در ماده عمل میکند و عجایب بظهور می- آورد و غریزه و عقل که پیش ازین بآنها اشاره کردیم ظهوراتی از همین قوه میباشند پس اصل این هردو یکی است و منظور از آنها هم یک چیز است و آن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگیست تفاوت غریزه با عقل اینست که غریزه آلات و ادواتی را که طبیعت در وجود جانور موجود ساخته بکار میبرد اما عقل اینست که غریزه آلات و ادوات را از مواد بیجان میسازد و بکار میاندازد. غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز بنحو کمال انجام میدهد عقل از آغاز بنحو کمال کار نمیکند و محتاج پرورش است اما میدان عملش نامحدود است و بینهایت قابل ترقی و تکمیل است غریزه مقرون بشعور نیست و خود آگاهی ندارد اما عقلاً خود آگاه است و این هردو قوه همچنانکه از یک قوه واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده- اند در این خاصیت نیز مشترکند که هردو از وجودی بوجودی دیگر بارت منتقل میشود اما غریزه ثابت و غیر مترقی است در حالیکه عقل قابل ترقیست و آنکه هست میتواند برتر برود غریزه نمی جوید و مییابد اما عقل تا نجوید نمییابد ولیکن عقل بجستجو چیزها می یابد که غریزه را بدان دسترسی نیست. شعور و خود آگاهی برای اینکه خود را از قید ماده آزاد کند از راه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد غریزه چون با عقل مقرون شد و ایسن هردو از آلائش اغراض عملی پاک و وارسته شدند روحانیت دست میدهد و جان بینی یا درون بینی میسر میگردد و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصود و غایت حیات است.

باری اصل و حقیقت وجود آن امر حیرت انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم و آن غیر مادی و مجرد است اما در ماده عمل میکند و چون درست بشکریم اشیاء حقیقت ندارند بلکه فعل و حرکت حقیقتند. همین قوه حیاتی که شعور و خود آگاهی هم خاصیتی از خواص اوست چون قوس نزول می پیماید و بی نهایت بحال خود در میآید ماده میشود و چون در قوس صعود میرود و جنبش و نشاطش قوت میگیرد شعور و خود آگاهی است اینست که ماده بمنزله مرگ است و خود آگاهی زندگی است. قوه حیاتی امریست که در حال

حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است (۱) نشاط حیات قوه‌ای نیست که مصروف شود بلکه خلایق دارد و همواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است.

اینست معنی «تحول خلاق» یعنی تحولی که خلایق دارد. کتاب تحول اخلاق برگسن گنجینه‌ایست از تحقیقات عمیق که ما فقط اشاراتی از آن آوردیم و در آن کتاب با شرح و بسطی هرچه تمام‌تر بیان شده و همه مبتنی بر مشاهدات تجربیات علمی می‌باشد و جای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم همه آن تحقیقات پیردازیم و مطالب را بدرستی توضیح کنیم و چاره نیست جز اینکه باین اشارات اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم و بعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط می‌شود در مبحث آینده مذکور خواهیم داشت.

...

پیش ازین گفته‌ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کنایست بنام «دو سر چشمه اخلاق و دین» درین کتاب ابتدا بحث می‌کند در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال و آداب و عادات پسندیده شمرده می‌شود و مردم بتخلقی بآنها و متابعت از آنها و احتراز از خلاف آنها مکلف می‌گردند از کجا می‌آید و چه باعث شده که مردم باصول اخلاق گردآمیده‌اند سپس همین بحث را در باب دین می‌کند

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین و مبتنی بر مطالعات تاریخی و اجتماعی و علمی بسیار در احوال حیوان و انسان و مدنیت می‌باشد که با کمال تأسف باید از شرح آن خود داری کنیم ولی لازم میدانیم نتیجه آن تحقیقات را در چند کلمه باختصار بدست بدهیم.

برگسن برای اخلاق و برای دین دو مبدأ و دو سر چشمه قائل است یکی سافل و یکی عالی. مبدأ سافل صلاح‌هیئت اجتماعی است و مبدأ عالی فیضی است که از عالم بالا می‌رسد.

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلومست و تنها با افراد امرش نمی‌گذرد و ناچار است که در جمعیت زیست کند و انسان چه از جهت ماده و چه از جهت روح هر چند هر فردش برای خود شخصی است و شخصیت خود را از دست نمی‌دهد ولیکن هر شخص در همان حال جزئی است از هیئت اجتماعی و بسته بآن است و از این جهت امرش شباهت تام دارد به سلول‌هایی که هر یک وجودی خاص می‌باشند اما مجموع آنها هیئت بدن را می‌سازد و آن سلول‌ها بتهائی نمی‌توانند زیست کنند.

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند و حالت اجتماعی نگهبان افراد است پس حالت اجتماعی امریست واجب و باید محفوظ بماند و محافظت هیئت اجتماعی محتاجیست

(۱) بنا بر این تحقیقات می‌توان گفت برگسن و مدت وجودی است.

باینکه افراد مقید بقیودی باشند و خود را مکلف بتکالیفی بدانند .
 قیودی که در نژاد افراد برای حفاظت هیئت اجتماعی ضرورت دارد در جانوران
 بر حسب طبیعت بصورت فطرت و غریزه درمیآید و در جمعیتهای انسانی آن قیود را عقل
 مقرر میدارد و عمل انسانرا که در اصل اختیاری و آزاد است عقل مقید بقواعدی میسازد
 که در آداب و رسوم اخلاق و تمدن را تشکیل میدهند .

پس ضرورت هیأت اجتماعی که امری است طبیعی و برای محافظت افراد تشکیل
 شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف و قواعد میباشد و آن اجتماع از هیئت خانواده
 آغاز میکند و بهیئت شهری و کشور و ملت منتهی میگردد و بنا بر این قواعدی که
 متابعت آنها برای انسان تکلیف میشود اصول تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را
 صورت میدهد .

جمعیتی را که بطریق مذکور یعنی بر حسب ضرورت و وجود هیئت اجتماعی مقید بقواعد
 و رسوم میباشد برگسن جمعیت محدود میخوانند یعنی جمعیتی که در تقید بقواعد و رسوم نظرش
 محدود بصلاح و نفع هیئت اجتماعی است و روحی که انسان را بمتابعت این قیود بر میانگیزد
 روح مسدود یا محدود مینامند .

بعضی از محققان معتقدند که اخلاقی که هر فرد را دوستدار نوع میسازد و به کف
 نفس احسان و فداکاری نسبت بدیگران و امیدارد نیز مبدأش همان است که برای جمعیت
 محدود و مذکور داشتیم یعنی نفع و صلاح عامه ولیکن برگسن این عقیده را ندارد و تحقیق
 کرده است که گذشته از روح مسدود یا محدود که بیان کردیم يك روح باز یا نامحدود
 نیز هست که انسان را بعشق ذوق بر میانگیزد و بدوستی نوع و احسان و فداکاری و امیدارد
 و این روح از برکت نفوس زکیه تولید میشود و از انفساس قدسیه ایشان فیض میگیرد و
 این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و تمدن و فلسفه یعنی مایه "قوه ابداع و خلاقیت"
 است و سبب آزادی و وارستگی است و مقرون بدلیری و دلآوری است و راهی است بسوی
 خدا و در حقیقت از خدا بغلق میرسد این روح خود بخود باز است و بکل موجودات عشق
 دارد و شور بر میانگیزد اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد .
 احوال و اخلاق ناشی از این روح که از برکت انفساس قدسیه بوجود میآید مبدأعالی
 دارد و چنانکه گفتیم از عالم بالا فیض میگیرد .

پس اخلاق دو قسم شد اخلاقی که طبیعت بفشار ایجاب میکند برای مصالح و حفظ
 هیئت اجتماعی و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد میکنند بر حسب جاذبه ای که از عالم بالا
 میرسد و از ناحیه نشاط حیاتی است که امری است الهی و محض ترقی و کمال است برای
 افراد و هم برای هیئت اجتماعی .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست و اخلاق دومی اخلاق

حرکتی است (۱). اولی را میتوان بعبارت درآورد دومی بیان حقیقتش دشوار است اولی تعلیمات منتسب بهوسی است دومی تعلیمات عیسی وسقراط است اولی از اشخاص افاضه نمیشود بلکه ناشی از هیئت اجتماعی است وامریست دنیوی دومی هم اگرچه مربوط بدنیاست ولی امریست الهی وچون همه کس راه اتصال بیاطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض میپذیرد پس آن اخلاق از اشخاص خاص ب دیگران افاضه میشود.

اینست خلاصه بیان برگسن دراینکه اخلاق دوسرچشمه دارد اینک میرویم بر سردیانت.

برگسن دیانت را با اخلاق از یک مبدأ نمیندازد ولیکن بی مناسبت هم نمیداند بعقیده اودیانت هم مساند اخلاق دو قسم است حرکتی و سکونی (۲) که آنرا طبیعی نیز مینامد.

در باب دیانت طبیعی یاسکونی تحقیق برگسن چنین است که آنچه از احوال طبیعت استنباط میشود اینست که در نزد او جماعت بر افراد مقدم است و هیئت اجتماعی اهمیست بیش از اشخاص مییابد.

برای محافظت هیئت اجتماعی طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش کردیم اما انسان دارای عقل است و هر چند عقل غریزه هر دو یک منشأ دارند و دو وجه مختلف از یک امرند و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست ولیکن عقل یسا غریزه این تفاوت دارد که شخص را رو بآزادی و استقلال یعنی بانفرد میبرد پس برای اینکه این تسأثیر عقل در جدا کردن و منفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود طبیعت عقل را باواهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که انسان بآن وسیله قوه جعل پیدا میکند و اختراعات و افسانه سازی و مانند آنها نتیجه آنست و یکی از مظاهر این قوه وجود افسانه ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم شناخته شده و میشود و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست و برگسن بتفصیل بیان میکند که چگونه این قوه مایه پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرگ زنده و مرده استقرار آداب دینی و مناسک و دعا و نماز و قربانی و نذورات و مانند آن میگردد.

در هر حال این دو قسم دیانت که مبنی بر اوهام است وسیله ای است که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعی بر ما میانگیزد در مقابل تأثیر عقل که مایه انفراد و تنهایی و جدائی شخص است از دیگران

(۱) بنا بر این که در نظر برگسن سکون بسی حقیقت است و نفس است و حرکت حقیقت و کمال است.

(۲) سکونی و حرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق در واقع دیانت سکونی یسا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعی آن را بر میانگیزد با اصطلاح مادیین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است مادیین حق میخوانیم.

از جمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که انسان چون عاقل است قوه تنبه دارد و تنها اوست از میان همه موجودات که متوجه بمرگ شده و یقین دارد که میمیرد و این علم او مایه افسردگی او میشود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است پس چون عقل انسان را از بقای درد دنیا مأیوس میکنند آن قوه طبیعی برای جبران افسردگی او بقای در آخرت را جلوه گر میسازد و او را بزندگان امیدوار و علاقمند مینماید و تأثیری از عقل را که برای زندگی مضر است باطل میکند.

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومند آن مخصوصاً در بدو تشکیل هیئت اجتماعی بسته بوجود اشخاص است و بنابراین بقای اشخاص برای جماعت واجب مینماید تا آنجا که محتاجند باینکه پس از مرگ هم آن اشخاص را موجود و حاضر بدانند و این امر منجر میشود باینکه اموات را پیرستند و خداوندی برای آنها قائل شوند و داستانها برای آنها بسازند و بمرور زمان بقای آن اشخاص بنحو اعتقاد بوجود یک بدن لطیف متصور میشود و لطافت آن بدن کم کم باعث اعتقاد بوجود روح منتهی میگردد و عقاید سخیقی که در باب اموات و ارواح آنان در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعاست.

دیگر اینکه بواسطه قوه تعقل و توجه باینکه از آینده و سر نوشت خود بیخبر است متزلزل و نگران میباشد پس فکرش مایل میشود که بغیت توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که در امور او مؤثرند بشود و عملیات سحر و جادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد سپس برای اقناع مبانی علمی و فلسفی نیز برای آن عقاید و عملیات ساخته میشود.

خلاصه اینکه این قسم دیانت که آنرا طبیعی و سکونی نامیدیم وسیله دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعی اختیار میکند در مقابل افسردگی و ناامیدی که از عقل در ذهن تولید میشود و مایه انحلال جمعیت است.

اما آن قسم از دیانت که مبدأ عالی دارد مبدأش همان مایه دانشی است که در جانوران غریزه و در انسان عقل را بوجود میآورد. از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی بودیمه گذاشته شده که در عموم بحال ضعف و ابهام و محاسن و ولی ممکن است که قوت و کمال باید تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند آتشی که در آهن نفوذ آنرا سرخ میکند بعبارت دیگر اتصال خود را ببندد در مییابد و آتش عشق در او افروخته میشود هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبطل باطمینان میگردد هم علاقش از جزئیات سلب شده بطور کلی بحیات تعلق میگیرد و میگوید عاشقم بر همه عالم ازوست.

این حال را میخواهید دین بخوانید میخواهید عرفان بنامید یا ایمان بغیب و و بیاطن (۱) بگوئید.

در این مقام برگسن شرح مفصلی میدهد در بیان وجدان و حال و اتصال ببداء و شور و ذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته اند و کم و بیش حق و حقیقت را مشاهده کرده اند آنگاه بی اختیار با فاضله پرداخته اند و حقیقتی را که خود بشاهده دریافتند خواسته اند بمردم دیگر نیز برسانند عشقی که آتشش بجان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق بخالق نیست بلکه مبداءش عشق خالق بکل مخلوقات است یعنی از راه خدا بکل نوع بشر عشق میورزد و این عشق غیر از آن محبتی است که ارباب عقل و تعلیم میدهند که شخص باید ابناء نوع خود را دوست بدارد اینکار کار عقل است اما عشق عارف مبداءش همان نشاط حیات است که مبداء کل موجودات است نشاط حیاتی است که با شخص بر گزیده افاضه شده و میخواهد بکل موجودات بسط یابد ولیکن این بغوریت صورت پذیر نمیشود و ناچار باز محدود بجماعت قلبی از مستعدان میگردد.

دیانت سکونی و دیانت حرکتی عبارت دیگر دین و عرفان یکدیگر مدد نیز می رسانند دین مقدمه ورود بعرفان میشود و عرفان عقاید عامه را صفا میدهد و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان بطور کلی بخدا نزدیک میشود.

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا و عابدان مسیحی داشته اند و فردا کامل عارف حضرت عیسی بوده است یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی متناسب با وسعت خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد.

معرفت اساسی که از عرفان حاصل میشود چیست ؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست عشق خالق است و خالق همانا عشق است عشق مایه حقیقت است و خلقت نتیجه عشق است خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است و چون مخلوق نتیجه خالق است پس معشوق هم خود اوست.

بیان برگسن در این نیز مفصل و محققانه و عالمانه است و لسی ما وارد آن تحقیقات نمیشویم که باجمال گذراندنش درین است و بتفصیل پرداختن سخن را دراز میکند و آنکه بگمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند و میدانند که طفیل هستی عشقند آدمی و پری.

برگسن کتاب خود را ختم میکند بفصلی در حالت حالیه نوع بشر و خرقیانی که نصیب او شده است و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او و علت وقوع جنگها و وسیله جلوگیری از آنها و امیدواری بآینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز با قضا یاتی که در دنیا واقع میشود مناسب ندارد مختصر کلام اینکه برگسن از راه علوم جدید بعرفان رسیده است.

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است :

زیتون	آدم
سعدی	ابوعلی سینا
سقراط	اسپینوزا
سنت آنسلم	اسینسر
سن سیمن	استورت میل
شلینک	ارسطو
شو پنهور	ارنست رنان
شیلر	افلاطون
عیسی	اگوست کنت
فختر	انشتین
فلو طین	باباطاهر
فوریه	برکلی
فویه	برگسن
فیخته	برمانیدس
کارلیل	بطلیموس
کانت	بوترو
کالریج	بودا
کیرنیک	بیزمارک
کپلر	بیکن
کلوپستک	پردون
کندیاک	تن
گاليله	جرمی بنتام
گوته	جمنز میل
گویو	حافظ
لاپلاس	داروین
لاک	دکارت
لامارک	ذیمقراطیس
لامنه	ربرت مایر
لاوازیه	رنوویه
لایبنیتس	رزدنت

سیر حکمت در اروپا

ویکتور کوزن	لئسه
ویلیام جمز	لیتره
هاتف اصفهانی	مالبرانش
هارتمان	مریم
هرقلیطوس	من دویران
هگل	ناپلئون
هگل	نیچه
همپلتون	نیوتن
هیوم	واگنر
	وونت

فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است

آینده علم	جهان نمایش واراده است
آینده علم بعدالطبیعه	حدیث نفس فلسفی
احوال ضروری دانشمند	حقوق طبیعی
اختیار و رابطه علت و معلول	خنده
اخلاق بی تکلف و بی پاداش	خواست توانائی
اخلاق مبنی بر تصور نیرو	دایرة المعارف علوم فلسفی
ادوار جهان	دلاوران ودلاور پرستی
استمرار و مقارنه	دوره فلسفه تحقیقی
اصول اخلاق	دوسرچشمه اخلاق و دین
اصول جانشناسی	روانشناسی
اصول روانشناسی	روانشناسی مبنی بر تصور نیرو
اصول علم مدنیت	روح جهان
امکان قوانین طبیعت	زردشت چنین میگفت
انجیل	زند او سنا
اندیشه ها در فلسفه طبیعت	سرنوشت انسان
انواع سیر باطنی انسان	سفر تکوین
بنیاد تحقیق در علم	سیاست تحقیقی
بیان فلسفه من	سیر حکمت
بیدینی آینده	شفا
پراگماتیسم	طریق وصول بزنگانی سعادت مند
تحقیق در حقیقت مختاریت انسان	علم
تحول خلاق	عقل منطق
تشریح ذهن انسان	فکر و متحرک
تورات	فلسفه اساطیر

سیر حکمت در اروپا

مکالمات و قطعات فلسفی	فلسفه حقوق
ملحقات و ضمیمه	فلسفه صنعت
متنشاء انواع	فلسفه وحی
تقدای درامر وحی	فلسفه ودین
نیروی روحی	ماده و حافظه
یادگارهای کودکی و جوانی	مبادی نخستین
	معلومات بیواسطه خود آگاهی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است :

چین
دانتریك
روم
سویس
فرانسه
کونیکسبرك
هند
هندوستان
ینا
یونان

اروپا
آلمان
اسکاتلند
امریکا
انگلستان
انگلیس
ایران
بال
برلن
پاریس
پروس

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده بامعادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم در اینجا تکرار نمیکنیم)

Satellites	اقمار
Composer	باهم نهادن (مرکب کردن)
Synthèse	باهم نهاد (ترکیب)
Thèse	بر نهاد
Poser	بر نهادن (وضع کردن)
Antithèse	برا بر نهاد
Opposer	برا بر نهادن
Objet	برون ذات (شیئی موضوع، عین)
Objectif	برون ذاتی
Inconscient	بیخود
Dualiste	ثنوی
Intuition	جان بینی ، درون بینی
Biologie	جان شناسی
Con-moi	چیز من
Cosmologie	جهان شناسی
Coi-moi	خود
Conscient	خود آگاه
Conscience	خود آگاهی
Chose en soi, être en soi	خود هستی
Intuition	درون بینی ، جان بینی
Sujet	درون ذات
Subjectif	درون ذاتی
Dualiste	دو تا پرست

Dualiste	دوتاگو
Dualiste	دو حقیقتی
Rappel, souvenir	ذاکره
Psychologie	روانشناسی (معرفة النفس)
Esprit, âme	روح
Spiritualist, spirituel	روحی
Planètes	سیارات
Instinct	غریزه ، فطرت
Énergie	کارمایه
Eclectisme	کل چینی
Criticisme	مذهب، نقادی
Surhomme	مرد برتر
Moi, ego	من ،
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخود آگاه
Ame, soi, conscience	نفس
Critique	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتا پرست
Moniste	یک حقیقتی
Moniste, monotéiste	یکی گو

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی یا عربی ساخته شده است

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده‌ایم تکرار نمی‌کنیم)

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action réflée	عمل انکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی ، غیرپرستی ، زورپرستی
Antithèse	برابر نهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Athéism	انکار خدا
Atome	جزء لایتهجری
Beauté	زیبایی ، جمال
Biologie	جهانشناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیایی
Chose	شیئی
Chose en soi	ذات ، ذات مستقل
Composer	با هم نهادن ، مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی ، تنبیه ، مشعر

Conséquence	نتیجه
Contradictoire	متقابل ، متناقض
Déduction	قیاس ، استنتاج
Détermine	متعین
Devenir	شدن ، کون
Dialectique	روش ، سلوك عقلی
Dieu personnel	خدای مشخص ، خدای شخصی
Différence	اختلاف ، فصل
Différentiation	تنوع ، اختلاف
Dissolution	انحلال
Dogmatique	جزمی
Durée	استمرار ، مدت
Dynamique	حرکتی ، قوه
Economiste	دارای مسلك اقتصاد
Egoïsme	خودخواهی ، خودپرستی
Elan vital	نشاط حیاتی ، نیروی حیاتی
Energie	کارمایه ، نیرو
Espèce	نوع
Essence	ماهیت ، حقیقت
Espri	ذهن ، روح ، نفس
Etre en soi	وجود ذاتی ، وجود مستقل
Evolution	تحول ، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یا مذهب تکاملی
Excitation	تهییج
Expérimental	آزمایشی ، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalité	غایت
Foi	ایمان
Génie	دها ، داهی
Hétérogénéité	ناهمجنسی ، اختلاف
Homogénéité	همجنسی ، یکسانی ، تشابه

Idéal	کمال مطلوب، تصویری
Idéalisme	اصالت تصور، اصالت علم، اصالت معقول، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصویری، معتقد باصالت تصور یا علم یا عقل یا معقول
Idée - force	تصور نیرو
Idéologie	بصورت در تصورات و مفهومات
Image	تخیل
Imagination	تخیال
Inconnaissable	ندانستنی، نشناختنی
Inconscient	بینهود، ناخود آگاه
Indifférence	بی تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب انفراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه‌وری، صنعتی، پیشه‌ور
Influence du milieu	تأثیر محیط
Instinct	غریزه، فطرت
Instinctif	غریزی، فطری
Intelligence	عقل، قوه عقلیه
Intelligible	معقول، قابل تعقل
Introspection	درون نگری
Intuition	درون بینی، جان بینی، حدس
Liberté d'indifférence	اختیار بی وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگی، تنازع حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفه مادی، مادیت
Matérialiste	معتقد بفلسفه مادی
Mesure	اندازه
Militaire	جنگی، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	ذره
Moniste	وحدت

فهرست اصطلاحات

Motif	داعی
Musique	نوا زندگی ، موسیقی
Mysticisme	توجه ، بیاطن ، مذهب اهل باطن
Nébuleuse	ابری ، ستاره سحابی
Néo-criticisme	فن آجدید فلسفه نقدی
Non-être	عدم ، نیستی
Non-déterminé	نامتعیّن ، بی تعین
Noumène	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	برون ذاتی
Objet	شیئی ، معلوم ، برون ذات ، عین ، موضوع
Ontologia	مهرت وجود ، هستی شناسی ، ذات شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم ، انتظام
Panthéiste	وحدت وجودی ، معتقد به وحدت
Passivité	انفعالیت
Peinture	پیکرنگاری ، نقاشی
Personnalité	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstère	محل آلائی
Philosophe	حکیم ، فیلسوف
Philosophie	حکمت ، فلسفه
Physiologie	علم کلیات احوال بدن ، علم وظائف اعضاء بدن
Poesie	شعر
Poser	بر نهادن ، وضع کردن
Positif	تحقیقی ، تحقیقی
Positivisme	فلسفه تحقیقی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ اصل
Progrès	ترقی
Proportion	تناسب
Propriété	خاصیت

Psycho-Phyque	عام طبیعی روحی ، علم ربط جسم و روح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معقول ، عقلی
Réel	حقیقی ، متحقق
Réflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativité	نسبیت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religien	دیانت ، دین ، مذهب
Religion de l'humanité	دین انسانیت
Représentation	تصویر ، نمایش
Résidus	بقایا
Romantique	شعری ، تخیلی
Romantisme	فلسفه شاعرانه
Savant	عالم ، دانشمند
Scepticisme	مذهب شک و تردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	بیکرتراشی ، مجسمه سازی
Sélection naturelle	انتخاب طبیعی
Seus	حس
Sensible	محموس
Sensualisme	مذهب اصحاب حس
Socialiste	دارای مذهب اجتماعی
Société	جمعیت مجتمع ، انجمن ، مدنیت هیئت اجتماعی
Sociologie	علم مدنیت
Spiritualisme	فلسفه روحی
Spiritualiste	روحی ، معتقد بروح
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	ناخودآگاه

Succession	توالی
Sujet	درون ذات
Suprhomme	مرد برتر، فوق انسان
Survivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthese	با هم نهاد، ترکیب
Synthétique	ترکیبی
Téiologie	نظر در علت غایی، هیئت غایی
Thèse	بر نهاد، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق، فوقانی، برتر
Transformisme	تبدیل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقایسه تغییرات، تغییرات متقارن
Variété	صنف
Vérité	حقیقت، راستی
Vouloir - vivre	مهر زاندگانی

فهرست مندرجات

الف
۹

دیباچه
مقدمه

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول سده نوزدهم

۵	فصل نخستین حکمای آلمان
۵	بخش اول - فیخته
۵	۱ - مختصری از زندگانی فیخته
۶	۲ - مقدمه برای فلسفه فیخته
۱۰	۳ - خلاصه فلسفه فیخته
۱۵	بخش دوم - شلینگ
۲۰	بخش سوم - هگل
۲۰	۱ - احوال هگل
۲۱	۲ - فلسفه هگل
۲۷	منطق هگل
۳۵	۳ - فلسفه طبیعت
۳۷	۴ فلسفه روح
۴۴	بخش چهارم - شوپنهاور
۴۴	۱ - احوال او
۴۴	۲ - درآمد فلسفه شوپنهاور
۴۶	۳ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور
۵۸	فصل دوم حکمای فرانسه
۵۹	بخش اول من دویران
۶۲	بخش دوم ویکتور کوزن
۶۴	بخش سوم لامنه
۶۵	بخش چهارم اگوست کنت

۶۵	بهره اول شرح زندگانی او
۶۶	بهره دوم تعلیمات او
۶۶	۱ - مراحل سه گانه علم و فلسفه
۶۹	۲ - طبقه بندی علوم
۷۲	۳ - علم مدنیت
۷۵	۴ - دین انسانیت
۷۸	فصل سوم حکمای انگلیس
۷۸	جرمی بنتام و جزمیل
۷۹	ویلیام همیلتن
۷۹	طامس کارلیل و کالریج

باب دوم

حکمای اروپا در نیمه سده نوزدهم

۸۱	فصل نخستین حکمای انگلیس
۸۱	بخش اول جان استورت میل
۸۹	بخش دوم چارلز داروین
۱۰۲	بخش سوم هربرت اسپنسر
۱۰۲	۱ - شرح حال او
۱۰۳	۲ - فلسفه او
۱۱۶	بخش چهارم تکلمه
۱۲۱	فصل دوم حکمای آلمان
۱۲۱	فلسفه مادی و روحی
۱۲۲	فخنر
۱۲۳	لتنه
۱۲۴	هاردتمان
۱۲۶	نیچه
۱۳۲	فصل سوم حکمای فرانسه
۱۳۳	امیل لیتره
۱۳۳	ارنست رنان
۱۳۴	هیپولیت تن
۱۳۴	شارل رنویه

سیر حکمت ددارو با

۱۳۷	الفرد فویه
۱۴۲	ژان ماری گویو
۱۴۴	فصل چهارم آخرین منزل
۱۴۴	بخش اول مقدمه
۱۴۶	بخش دوم ویلیام جمز
۱۵۶	بخش سوم تذکرات لازم
۱۵۸	بخش چهارم بوترو
۱۶۲	بخش پنجم برگسن

CA. 15.24 19 24
 Acc. No. 15.24 24
 Acc. No. 15.24 24
 Book No. 5496
 19 24 12
 علی فروغی
 سید حسرت
 ACC. NO. 15.24
 علی فروغی
 سید حسرت
 date _____



MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES :-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

